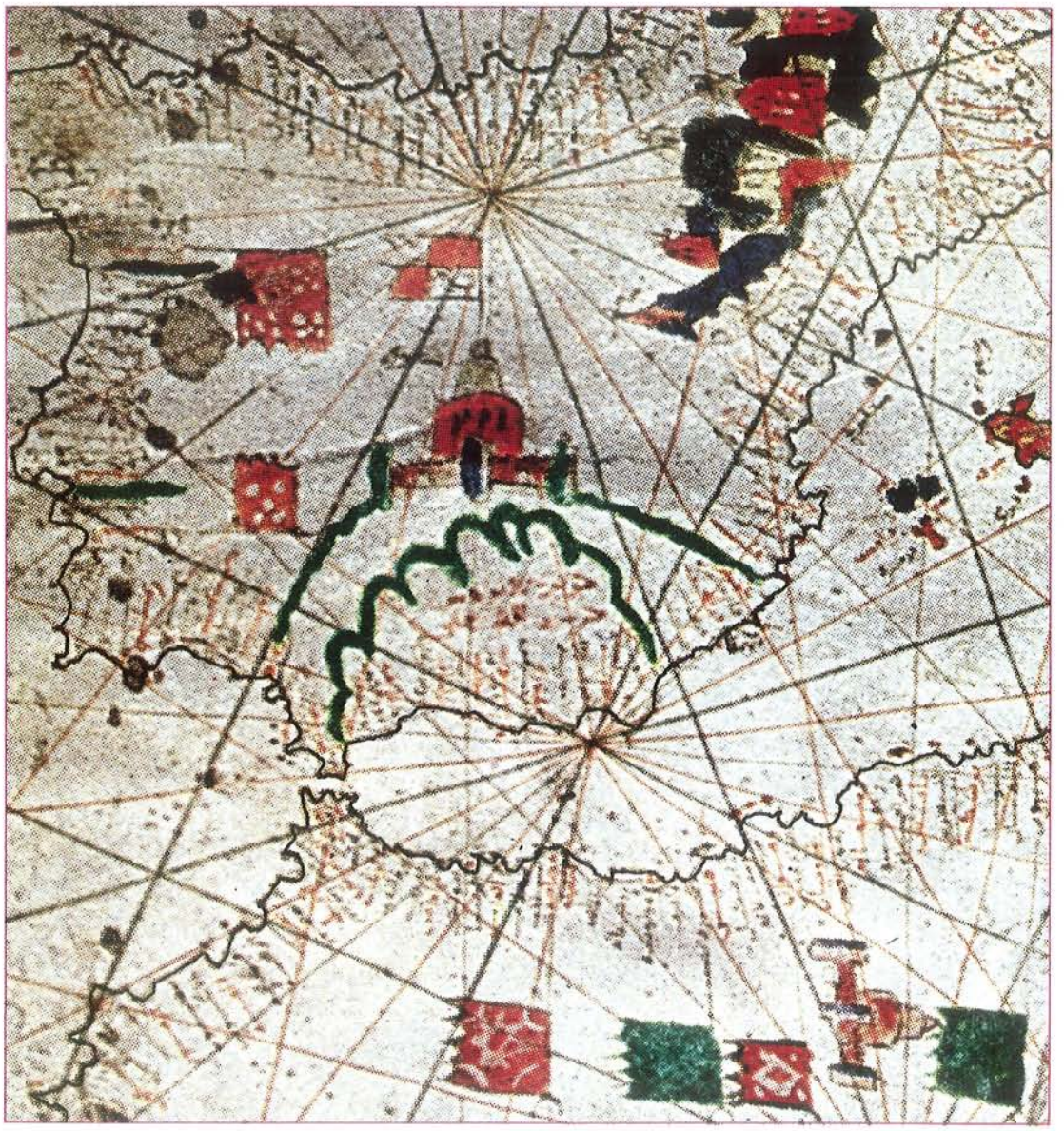
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Arabes



Núm. 5 • 1988 • Anales de la Universidad de Alicante (España)

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes

N.º 5

ALICANTE, 1988

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Anales de la Universidad de Alicante
ESTUDIOS ÁRABES

Director:
MÍKEL DE EPALZA

Secretario:
MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

Comité de Redacción:
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ
MARGARITA LA CHICA GARRIDO
ENRIC A. LLOBREGAT CONESA
MANUELA MARÍN NIÑO
MARCELINO VILLEGAS GONZÁLEZ

Secretaria:
ENEIDA GARCÍA GARIJO

PORTADA: Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia. Trípoli, 1463.

Depósito legal A.20-1985

Gráficas DIAZ, S.L. Calle Marte, 6. Alicante

EDITORES:
DEPARTAMENT DE FILOLOGIES ÀRAB, CATALANA I FRANCESA
UNIVERSITAT D'ALACANT, SERVEI DE PUBLICACIONS
CONSELLERIA DE CULTURA, EDUCACIÓ I CIÈNCIA
GENERALITAT VALENCIANA

DIFUSIÓN:
SECRETARIAT DE PUBLICACIONS, UNIVERSITAT D'ALACANT
Apartat n.º 99, 03080 ALICANTE (España)

COLABORADORES EN ESTE NÚMERO

L. F. BERNABÉ, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

R. I. BURNS, Catedrático de Historia Medieval, University of California. Los Angeles.

F. CORRIENTE, Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense, Madrid.

A. EL GAFSI, Centro de Estudios Hispano-Andalusíes, Túnez.

M. DE EPALZA, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

A. FERRANDO I FRANCÉS, Catedràtico de Filologia Catalana, Universitat de València Estudi General.

F. FRANCO SÁNCHEZ, Departamento de Historia Medieval, U.N.E.D., Madrid.

E. GARCÍA GARIJO, Departamento de Historia Contemporánea, U.N.E.D., Madrid.

R. LLEDÓ, Profesora del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

M. MARCO, Licenciado en Historia, Villena.

LI. MARTÍN PASCUAL, Professora del Departament de Filologia Catalana, Universitat d'Alacant.

M. M. MARTÍNEZ ALMIRA, Departamento de Historia del Derecho, Universidad de Alicante.

J. A. PACHECO PANIAGUA, Doctor en Estudios Árabes e Islámicos, Guadalajara.

R. POCKLINGTON, Profesor, Murcia.

J. POLANCO ROIG, Professor, Departament de Filologia Catalana, Universitat de València, Estudi General.

Y. REYNAUD, Profesor, Universidad de Toulouse-Le Mirail.

M. J. RUBIERA MATA, Catedrático de Estudios Árabes e Islámios, Universidad de Alicante.

J. VERNET, Catedrático Emérito de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Barcelona.

J. B. VILAR, Catedrático de Historia Contemporánea, Murcia.

M. VILLEGAS, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

ÍNDICE GENERAL

Página

Colaboradores en este número 5

Indice General 7

Sección General

Lluís B. POLANCO ROIG
Sistemes de representació gràfica de mots àrabs en català 11

Federico CORRIENTE
Apostillas a la tabla astrológica bilingüe publicada por P. Kunitzsch . 31

Míkel de EPALZA
L'ordenació del territori del País Valencià abans de la conquesta, segons Ibn-Al Abbār (segle XIII) 41

Eneida GARCÍA GARIJO
La influencia de la música árabe en la española desde mediados del siglo XIX hasta los años 30 69

Sección Literatura Árabe

María Jesús RUBIERA MATA
Nueva aproximación al estudio literario de las jarchas andalusíes . . . 89

Llúcia MARTÍN PASCUAL
Les fonts orientals de la Història de Jacob Xalabin 101

Marcelino VILLEGAS
Narrativa árabe, otra interpretación 111

Juan Antonio PACHECO PANIAGUA
Una lectura psicoanalítica del relato: Nidā' al-ᶜmāq de Suhayl Idrıs . 129

María Jesús RUBIERA - Rocío LLEDÓ
Gernika y la lucha contra la opresión en el poeta tunecino Aḥmad Qadīdī 135

Sección Mudéjares y Moriscos

Robert I. BURNS
La manumisión de un musulmán: un documento doble de Valencia en 1300 141

Página

Juan Bautista VILAR
Hallazgo de una biblioteca morisca en Potries (Gandía) en 1789 ... 147

Sección Toponimia Árabe

Antoni FERRANDO I FRANCÉS
Interés històrico-geogràfic i toponímic d'un informe militar sobre la Serra d'Espadà (1561) ... 153

Robert POCKLINGTON
Apostillas de hidronimia arábigo-murciana ... 163

Sección Arqueología, Arte y Urbanismo Árabes

Abdel-Hakim EL GAFSI
La médersa des moriscos andalous à Tunis ... 169

Francisco FRANCO SÁNCHEZ
Identificación de la tumba de los Sid Bono en Benifato, Alicante ... 181

Sección Varia

Georges REYNAUD
L'assassinat du comte Ulrich de Cilli et la fin de la croisade du Pape Calixte III. Borgia (8 avril 1456) ... 187

María Magdalena MARTÍNEZ ALMIRA
Celebraciones familiares en Al-Andalus ... 193

Sección de textos traducidos y reeditados

Juan VERNET
Antropónimos musulmanes en los actuales partidos judiciales de Falset y Gandesa ... 203
Antropónimos árabes en apellidos del Levante español ... 207
Antropónimos de etimología árabe en el Levante español: ensayo metodológico ... 214

Marcelino VILLEGAS
Un texto de Al-ᶜAqqād (1889-1964) sobre Blasco Ibáñez ... 221

Sección Bibliográfica

Marcelino VILLEGAS
Libros publicados por miembros del Comité de Redacción de la Revista en 1988 ... 231

Luis Fernando BERNABÉ - Míkel de EPALZA
Novedades bibliográficas sobre el Corán y Mahoma ... 235

Mateo MARCO
Sobre la herencia islámica en el regadío valenciano. Comentario a la obra de T.F. Glick ... 241

Reseñas: Albarracín Navarro y Martínez Ruiz (L.F. BERNABÉ) ... 245
Fierro Bello (L.F. BERNABÉ) ... 246
Ferrer i Mallol (M. de EPALZA) ... 248
Gibert Feneeh (M.J. RUBIERA) ... 250
Thoraval y Nouri (M. VILLEGAS) ... 251
Aṣ-Ṣaqr (M. VILLEGAS) ... 254

Página

Francisco FRANCO SÁNCHEZ - Míkel de EPALZA
Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al-Andalus (Levante de Al-Andalus). Apéndice V 259

Sección Noticias

Actividades de la División de Árabe de la Universidad de Alicante (1988) (M. de EPALZA) 287

Simposio Internacional sobre «La Ciudad Islámica» (F. FRANCO SÁNCHEZ) 293

Prẽmio sobre el médico musulmán «Muhammad Al-Shafra y su época» (M. de EPALZA) 297

Coloquio Internacional sobre Crecimiento Urbano y Problemas del Agua (Rabat, octubre, 1988) (M. MARCO) 299

Universidad de Murcia: Tesis doctoral sobre la Grecia contemporánea en sus relaciones con Turquía (F. FRANCO SÁNCHEZ) 301

Coloquio sobre Proyección Mediterránea y Proyección Atlántica de la España Contemporánea (F. FRANCO SÁNCHEZ) 303

Naŷib Maḥfūẓ, Premio Nobel 1988 (M. VILLEGAS) 305

SISTEMES DE REPRESENTACIÓ GRÀFICA DE MOTS ÀRABS EN CATALÀ

Per
LLUÍS B. POLANCO ROIG

«La meua vall morisca, ibèrica i profunda
és un castell de llances. Em dic Salvador Jàfer,
sóc soldat de la lluna verdosa de l'estiu,
sóc l'estirp abolida d'Abû Ŷa^{c}far al-Waqqaší.
Parle el bell català que els meus senyors del Nord,
fa segles m'ensenyaren, i he oblidat l'alifat.
Me'n vaig pujar a València buscant el pa i l'amor,
pensant que trobaria a dalt dels minarets
el bes del sol a l'alba i el cel tot de maragda».

Oda estranya a València

L'objectiu d'aquests papers és donar a conéixer els sistemes de transliteració i transcripció de noms àrabs al català, elaborats per diversos equips de tècnics i recentment aprovats per la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans.

Abans, però, considerem convenient fer unes quantes observacions i un enquadrament d'aquestes sistemes dins l'evolució històrica i social de la llengua catalana, i la relació amb la llengua àrab.

1. El marc social i històric

1. LES TRANSCRIPCIONS AL.LÒGLOTES DINS ELS PROCESSOS DE NORMALITZACIÓ LINGÜÍSTICA

Convindria situar els sistemas gràfics que ací presentem dins el context del procés de normalització social del català.

Els sociolingüistes han observat, en efecte, que els anomenats proces-

sos de normalització lingüística (Aracil 1965:31-34) —entenent com a tals «aquells processos que determinades comunitats lingüístiques, subordinades políticamente durant un llarg període històric, emprenen per tal de construir les condicons necessàries que assegurin la seva plena normalitat i estabilitat futures en tant que conjunt humà de llengua diferenciada» (Bastardas 1988: 187)— comporten sempre la fixació —anomenada *codificació o normativització*— d'unes normes lingüístiques destinades a perfilar una varietat lingüística amb el mínim de variació gratuïta de procedència regional, social o simplement individual. L'objectiu és d'obtenir la màxima eficàcia comunicativa a partir d'una «òptima disponibilitat de les formes que s'han d'utilitzar i en la previsibilitat de les formes amb què es pot entrar en contacte» (Lamuela 1984: 72-73), és a dir, a partir d'unes formes d'utilització i interpretació ràpida, senzilla i inequívoca. Aquesta codificació afecta igualmente el nivell lèxic —amb la compilació d'un diccionari normatiu—, el morfosintàctic —promulgant una gramàtica d'usos «correctes»—, i el fònico-gràfic —amb l'establiment d'unes normes ortogràfiques (i eventualment llur pronunciació preferent).

Com és sabut, tots aquests objectius han estat assolits per la llengua catalana dins la primera meitat d'aquest segle. En concret, l'ortografia unificada, potser l'aspecte que ací més ens afecta, va ser promulgada el 1913 (Normes ortogràfiques de l'Institut d'Estudis Catalans) (Segarra 1985a i 1985b) i assumida en un llarg procés que mena, al País Valencià, fins les Normes de Castelló de 1932 (Pérez Moragon 1982) i, a les Illes Balears, a la incorporació, el 1935, del Diccionari Català-Valencià-Balear a la normativa unificada. El que ara convé destacar, en qualsevol cas, és que, amb aquesta reglamentació, el català, com tots els idiomes codificats, iniciava el camí d'un *funcionament autònom,* mitjançant un sistema de normes gràfiques coherent amb els propis condicionaments estructurals i diasistemàtics, i amb la própia tradició gràfica (Lamuela/Murgades 1984: 261-265; Segarra 1985b: 9-87).

Ara bé, l'abast dels sistemes gràfics que ací s'exposen s'ha de relacionar amb una major complexitat dels processos de normalització. Segons un model interpretatiu bastant conegut (Haugen 1983), aquests impliquen altres fases: prèvia a la *codificació*, hi ha, regularment, una *selecció (selection),* el decantament social per la promoció d'una determinada varietat. Però en aquests moments potser ens interessaran més els subprocessos posteriors. En primer lloc, l'anomenada *vehiculació* de la norma *(implementation),* una actuació més social *(status planning, politique linguistique;* Mackey 1986: 352) que no pas lingüística, dirigida a la difusió del coneixement i de l'ús del sistema educatiu i totes les institucions socials (Administracio, *mass media...)*

El que cal fer notar, però, és que un dels objectius inexcusables de tota vehiculació —i a *fortiori* de tota normalització lingüística— és la superació del que hom ha anomenat *interposició* o mediatització (Aracil 1983: 171-206) de la llengua dominant, que fa passar a través seu totes les relacions de la comunitat lingüística subordinada amb el món exterior, tant en una direcció com en l'altra. Aquest fenomen, típic dels processos de minorització, afecta

substancialmente les funcions lingüístiques de la societat —comunicació i representació socials (Lamuela 1984), on s'interposa l'al.lolecte— i té unes conseqüencies lingüístiques que, no per casualitat, són anomenats fenòmens d'*interferència*. Al País Valencià, per exemple, tota la informació internacional és encara servida en castellà als *mass media* —el circuit valencià de TV només s'atreveix amb la informació «local»— amb la qual cosa s'impedeix de veure adaptades a la pronúncia i, si convé, a la grafia de l'idioma propi les referències del món exterior, entre les quals, per exemples la realitat àrab i islàmica en general.

No és estrany, doncs, que, fa alguns anys, un dels primers diaris en català de la pre-democràcia transcrivís el nom del factòtum de la revolució iraniana com a «imam Jomeini», amb una grafia que provocaria en català una lectura aberrant. Altres pronúncies o escriptures usuals en el català col.loquial —«txiïta», per *xií* o *xiïta*; «El Cairo» per *el Caire;* «Tunes» per *Tunis* o *Tunísia; «Argel» (amb velar fricativa)* per *Alger; «Fez» (amb interdental fricativa)* per *Fes*—, moltes de les quals s'allunyen molt més de la llengua original que no les adaptacions genuïnes al català, denoten la clara empremta de la interposició del castellà.

Un altre tipus d'interposició detectable és la que genera sovint l'antiga llengua colonial de molts països àrabs —i molts altres del *tercer món*— que ve a coincidir en la majoria dels casos amb una de les *interlingües* més freqüents en la comunicació internacional. La conseqüència són grafies com «Gizeh», «Djibouti», «Djerba», «Meknès», «Kairouan», «Khartoum», «Marrakech», «Ouarzazate», «Oujda», etc. (Agencia Efe 1985: 78-79), les quals, si bé en algun cas la ironia fa més pròximes a les catalanes —cf «Fès», «Tunis»—, altres vegades no deixen de menar a fenòmens curiosos. La lectura castellana per un catalanoparlant de grafies com «Ouarzazate» o «Gizeh», més enllà del grotesc destí a què estan condemnats certs noms innocents —i certes classes de parlants—, ens posen en guàrdia no sols sobre la complexitat dels fenòmens de minorització, sinó sobre els estralls, que potser ni arribem a sospitar, dels laberíntics circuits de comunicació i representació social a nivell mundial (Aracil 1983: 194).

Del que cal adonar-se és que la vehiculació de qualsevol llengua —varietat codificada— en àmbits abans reservats a la llengua interposada fa patent la inadaptació —sempre provisional— de la varietat recentment promoguda per a satisfer les noves funcions. És aleshores que podem concebre una altra fase de la normalització: *l'elaboració i cultiu* de la llengua *(elaboration o functional development)*, centrada, com abans la codificació, en actuacions predominantment lingüístiques *(corpus planning, aménagement lingüístique)* per tal de «dotar una llengua dels recursos lèxics i sintàctic propis dels estils que corresponen a aquests discursos i dels termes i de les fórmules necessaris per als llenguatges sectorials», entre els quals hi ha «activitats científiques, tècniques, administratives i comercials» i «els discursos escrits i els públics», inclosos els difosos massivament pels moderns mitjans de massa escrits i audiovisuals (Lamuela 1984: 73-74). La determinació d'equivalències directes amb

alfabets i sistemes fónico-gràfics diferents és part imprescindible d'aquesta elaboració, dins la qual caldria contextualitzar la preparació dels sistemes de representació de l'àrab en català, motiu d'aquestes línies.

El resultat de les fases comentades, i del procés d'estandardització, vessant lingüístic de la normalització (Lamuela 1984: 74-75), aboca a «l'estabilització del sistema de registres socials o, dit altrament, a la *diferenciació estilística*». Aquesta diferenciació estilística és la que principalment justifica, al meu parer, els diferents tipus de transcripcions que tot seguit veurem.

1.2. EL MARC INTERNACIONAL

No podem deixar de fer referència ací als intents que —al nivell els estats o internacionalmente— des de fa més d'un segle es fan per establir uns criteris homogenis de transcripció o transliteració (American Library Association 1885: Müller 1897), quan no propugnaven simplement l'adopció universal de l'alfabet llatí (Comission Internationale de Coopération Intellectuelle 1934). Aquest esforç, inicialment relacionat amb finalitats culturals o literàries, o de racionalització documental intraestatal, no sembla rebre, però, una empenta decisiva fins que no s'imbrica amb els interessos econòmico-polítics occidentals. En definitiva, es tracta de reproduir en el pla internacional el mateix procés que ha conduït de la construcció dels mercats nacionals a l'estandardització de les llengües modernes. Potser no és casualitat, doncs, que —en una evolució resseguible fins i tot en les denominacions— el màxim organisme de normalització internacional, consultiu de l'ONU, l'ISO *(International Standardization Organization)* siga el sucessor directe de l'ISA *(International Federation of National Standardizing Associations)*, creada el 1926 precisament per «afavorir el comerç internacional a través del desenrotllament de l'estandardització de productes i processos» (Cabré 1985: 115). No endebades, l'ISO es crea el 1946 per «faciliter entre les nations les échanges de marchandises et les prestations de services et de réaliser une entente dans les domaines intellectuel, scientifique, technique et économique» (Cabré 1985: 115). En efecte, en tant que l'accés fluid a la informació més àmplia esdevé essencial per al control dels processos socials, econòmics i polítics, hom ha volgut esmerçar-hi els instruments més eficaços. És així que el «Comité Technique ISO/TC 46, *Documentation*», elabora primer uns «Principes Généraux de la Translittération», revisats posteriorment (ISO 1964), i després normes concretes per a cada idioma d'alfabet no-llatí, entre les quals les de l'àrab (ISO 1961), que ha servit de base per a les normes que s'exposen en aquests fulls.

La difusió d'aquestes «recomanacions» sembla lluny, però, d'ésser general. Hi ha, d'una banda, la inèrcia de les administracions occidentals, sovint previngudes davant una possible pèrdua d'àmbits d'influència lingüística i conseqüentment —cal dir-ho?— político-econòmica (Germany 1969; United States 1967; Gleichen/Reynols 1956; Agencia Efe 1985: 69-70). La principal resistència —encara que no la més organitzada— ve potser del costat de l'anglés. La tendència a la generalització d'aquesta llengua com a «interlingua» al nivell mundial es reflecteix també en els models de transcripció pro-

moguts per l'ONU, o fins i tot pels mateixos països d'aquesta òrbita, com són la majoria dels de l'Extrem Orient —inclosa la República Popular de la Xina, que en la transcripció «pinyin» ha seguit criteris anglicitzants—, l'Índia o l'Orient Mitjà. En els respectius àmbits d'influència, té el mateix sentit la «ciril.lització» de nombroses llengües de l'URSS i les grafies afrancesades habituals en certs països àrabs i de l'Africa «francòfona».

En realitat, ja hem vist com el que trobem en molts d'aquests casos, fruit de les recialles de la colonització, és una altra mena d'interposició, situada ací en la font dels missatges. I amb la particularitat que l'ús d'una «interlingua» regional o altra ha estat interioritzat i molt sovint oficialitzat, legalment o de fet, per l'estat respectiu. En el cas dels països àrabs, hom ha passat encara a una altra fase: les llengües occidentals impedeixen la intercomunicació interna. O, el que és el mateix, afavoreixen l'ajornament indefinit de la normalització seriosa d'un àrab referencial comú (Grandguillaume 1983). L'anomenada *intrusió* (Aracil 1983: 201-203) està servida. Cada estat exporta els seus mots, no sols a través de la llengua dominant, sinó partint exclusivament de es diferents varietats locals, que semblen, a aquests efectes, incomunicades. La direcció és alhora interior: l'estat assumeix les formes gràfiques al.lòglotes i les converteix en moneda de canvi fins tot interna, de forma que aquelles esdevenen ja autòctones, també àrabs (o més aviat «algerianes», «tunisianes», etc.). Qui no s'ha estranyat davant la diversitat de grafies «llatines» oficials d'un mateix topònim des del Golf a l'Oceà? Evidentment, en el cas de poder arribar a relacionar-les.

El fet té implicacions importants per al tema que ens ocupa: en tot un seguit de transcripcions —sobretot les referides a l'època contemporània— caldrà optar entre les formes afrancesades o anglicitzades i les classicitzants (literals). *Chadly Benjedid o Xadli Ibn Jadid?* No haurien de ser alternatives imaginàries. En tot cas, la inexorabilitat —transitòria?— de certes per no pensar-hi i imaginar/decidir que podria no ser així. És un altre tema pendent de debat, on els professionals dels mitjans de massa tenen també a dir. Sorprén que els manuals de llenguatge periodístic català (Diari de Barcelona 1986: 44, 47; AVUI s.d.) hi hagen dedicat tan poc d'espai. Potser caldria revisar els criteris adoptats en les obres enciclopèdiques catalanes (GEC), que de vegades prefereixen explícitament les transcripcions «interposades» (Vilà i Valentí et alii 1983).

1.3. LES RELACIONS ARAB-CATALA

Les necessitats de precisar les equivalències del sistema fònico-gràfic del català amb el d'altres alfabets i llengües són encara molt àmplies, sobretot cara a la diversitat creixent d'àmbits d'ús on el català és present, no tinguts en compte —o molt parcialment— fins ara (GEC 1970-1983).

El cas de l'àrab presenta, com és ben sabut, un interés i una particularitat especials, des del punt de vista tant lingüístic com sociolingüístic. En primer lloc només cal recordar la llarga etapa de contacte directe entre àrab i

català —primer de veïnatge, després de minorització de l'àrab dins dels territoris conquerits. La conseqüència fou sobetot un grau d'interferència lèxica notable en ambdues direccions (Coromines 1936, 1980-88; Sanchis 1980: 77-90; Barceló 1984: 204-210). Especialment remarcables són els rastres en la toponímia, particularment de l'Ebre cap avall (Barceló 1983). A partir d'aquests manlleus a l'àrab hom ha pogut reconstruir unes certes regularitats en l'adaptació al català (Moll 1952: 151-160; Sanchís 1980; Barceló 1983). Aquestes equivalències semblen tenir, tanmateix, ben poca utilitat per definir una transcripció actual: les tendències són massa vacil.lants, les evolucions massa dràstiques i els mots originaris queden excessivament desfigurats. A més, el punt de partida era sempre l'àrab col.loquial de Xarq Al-Andalus, i no el clàssic escrit.

A banda d'aquesta estricta interrelació lingüística, el professor Mikel de Epalza ha sintetitzat molt bé darrerament la significació especial que ha tingut i té la civilització musulmana, i la cultura àrab en concret, per als catalanoparlants (Epalza 1984, 1986, 1987). Des del simple interés erudit pels mil i un enigmes d'una llarga història de convivència sovint problemàtica, al coneixement i la reivindicació d'un passat literari també sentit com a propi; de la valoració de l'empremta de molts segles en estructures socials, econòmiques i geogràfiques actuals a la rememoració festiva de tradicions i formes de vida pròximes; de la redescoberta d'un parentiu entranyable amb els hereus dels nostres desterrats, a la sensació de compartir una important àrea geopolítica, unes determinades experiències de marginació i un futur de col.laboració més que convenient. També de l'altra banda tots aquests fets inclinen a veure en el mític *Xarq al-Andalus* quelcom més que una pura referència geogràfica.

El que és cert és que el món àrabo-islàmic suscita un renovat interés (Epalza 1984) i és tema d'una constant actualitat en tots els àmbits d'ús on el català va adquirint presència i que hom ha pogut sintetitzar darrerament (Epalza 1986: 194-195) en:

1. Les publicacions erudites i universitàries sobre història, literatura, etc.
2. La divulgació cultural i històrica (institucional o no) sobre la realitat local o regional.
3. La premsa i en general els mitjans de comunicació de massa, orals o escrits.
4. La literatura, en traduccions o obres de creació narrativa o poètica, on el tema àrab és recurrent.
5. La literatura i el món festiu populars, amb representacions històrico-mítiques («moros i cristians», etc.)

Sense ser els únics possibles, és a aquesta varietat d'àmbits de comunicació que caldrà facilitar unes normes de representació gràfica adequades.

2. El procés cap a uns sistemes de transcripció

2.1. ANTECEDENTS EN CATALA

Fins ara, a banda de les equivalències gràfiques aparegudes en obres ge-

nerals (GEC 1970 - 83:2:321), més o menys seguides per altres publicacions, el costum sembla que ha estat elaborar sistemes de transcripció propis per a cada obra. Només per il.lustrar-ho breument citarem els sistemes de Joan Coromines (1936: 71 i 1980-88:I:XIV); de Manuel Sanchis Guarner (1975: 369-370 i 1980: 84-88). Les revistes filològiques de vegades han donat a conéixer els criteris que regularment, han seguit com la *Revista Valenciana de Filologia* (1951). Fora d'aquests àmbits erudits, pràcticament els predominants fins ara, en la resta dels esmentats adés hom ha vacil.lat entre l'adaptació d'algun d'aqueixos sistemes (Piera 1983: 10) i el simple calc del castellà.

2.2. LA REUNIÓ TECNICA D'ALACANT

El creixement dels mitjans de comunicació de massa en català, l'esplet d'una literatura *moròfila* i la consolidació d'una meritòria revista alacantina especialitzada en temes aràbigo-valencians, *Sharq al-Andalus. Estudios Arabes,* han plantejat la necessitat d'unes normes de transcripci'o m sés adaptades a les noves realitats, més precises, consensuades i difoses. En aquest ambient els professors de la Divisió d'Arab del Departament de Filologies Arab, Catalana i Francesa de la Universitat d'Alacant van encetar el procés que ara veiem en gran part enllestit, amb la convocatòria d'una reunió tècnica sobre la normalització d'arabismes en català.

La reunió tècnica va tenir lloc els dies 27 i 28 d'octubre de 1986 a la Universitat d'Alacant, amb la participació dels Drs. Joan Solà, Antoni Ferrando i Joan Miralles, catedràtics de Filologia Catalana de les Universitats de Barcelona, València i Balears; els Drs. Federico Corriente i María Jesús Rubiera, catedràtics d'Estudis Arabs i Islàmics de les Universitats de Madrid (Complutense) i Alacant; els Drs. Leonor Martínez, Dolors Bramon i Mikel de Epalza, professors titulars d'àrab i estudis islàmics de les Universitats de Barcelona, Saragossa i Alacant; el prof. Lluís B. Polanco, de la Universitat de València; el Dr. Enric A. Llobregat, secretari del Consell Valencià de Cultura; el senyor Alberto Gómez Font, corrector de l'agència EFE i el senyor Joseba Intxausti, de l'UZEI (Centre de Normalització Lexical de l'Euskera).

Va servir de fonamentada base de discussió una completa documentació que l'organització va facilitar i que contenia, a més de propostes de transliteració, transcripció i sobre aspectes concrets (vocals, geminades, article, accent tònic i gràfic, onomàstica, flexió dels adjectius), informació sobre altres sistemes de transcripció (Valencia/Gálvez/Oliva 1982; GEC; J. M. Millàs i Vallicrosa; Revista *Al-Andalus; Sanchis Guarner 1980 i Revista Valenciana de Filología)* i unes interessants suggerències del Sr. Gómez Font —amb annexos sobre les solucions per al castellà. El debat, coordinat pel Dr. Epalza i amb la concurrència de professors i estudiants de la Universitat d'Alacant, va arribar a unes conclusions que han estat concretades per Epalza (1986: 196-197) i Llúcia Martín i Pascual (1987), als quals remetem.

Aquestes propostes —juntament amb suggerències trameses pels Srs.

Gómez Font, Corriente, Solà i Polanco— van ser elevades a l'Institut d'Estudis Catalans, com a organisme amb reconeixement oficial per a la normativització del català. Una ponència delegada per aquesta institució va elaborar unes propostes definitives, que han estat la base dels «Sistemes gràfics de representació de mots àrabs en català», recentment aprovats per la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans (vegeu l'annex 1), i que exposem tot seguit.

3. Exposició dels «Sistemes gràfics de representació de mots àrabs en català»

3.0. TIPUS DE *SISTEMES GRÀFICS* I FORMA DE PRESENTACIÓ

a) Tal com es va decidir inicialment i ha estat aprovat finalment, es diferencien tres sistemes gràfics:

3.1. Transcripció fonemàtica i literal (transliteració).
3.2. Transcripció simplificada.
3.3. Adaptació fònico-gràfica àrab-català.

b) Aspectes concrets, com la grafia de consonants geminades, de l'article àrab, de l'accent d'intensitat o dels noms propis, s'especificaran separadament en els apartats referits a cada sistema.

c) Per raons de brevetat i claredat no es farà constar l'origen de les solucions adoptades, ni la justificació de les normes.

3.1. TRANSCRIPCIÓ FONEMÀTICA I LITERAL (TRANSLITERACIÓ)

3.1.0. Precisions generals

a) Denominació. El nom de «transcripció fonemàtica» es justifica pel fet que intenta de reproduir amb la màxima exactitud els fonemes de l'àrab estàndard clàssic. Tenint en compte les característiques del sistema gràfic de l'àrab clàssic, on hi ha un alt grau de correspondència grafema-fonema, el mateix sistema és aplicable a grans trets —amb les escasses adaptacions precisades en el paràgraf següent— a l'anomenada «transcripció literal» —o «transliteració»—, que tracta de representar els caràcters gràfics, no els fonemes.

b) La «transcripció literal» o «transliteració» es diferenciarà de la «transcripció fonemàtica» fonamentalmente perquè:

— No representa l'assimilació «solar» de l'article.
— En l'anomenada *«transcripció amb i'rāb (flexió)»* hom representa *sempre* l'anomenada *alif wasla* (sempre que corresponga, és clar, a un grafema efectivament present en la seqüència a transliterar).

c) Ús. Va adreçada a publicacions especialitzades o d'alta divulgació, amb un públic més o menys en contacte amb l'àrab, fet que, per exemple,

explicaria la limitació de l'ús del guionet per marcar relacions sintàctiques sols dins una unitat gràfica àrab. Les possibilitats de la «transliteració» interessaran sobretot els estudis de paleografia, epigrafia i numismàtica.

d) Hom ha de considerar les normes enunciades respectivament sota els epígrafs «amb iʿrâb (flexió)» (apartat E-1) i «sense iʿrâb (flexió)» (apartat E-2) com a conjunts de normes alternatives, que convé no barrejar.

e) Hom segueix al màxim la redacció de la «Recommandation R 233» de l'ISO *(Organisation Internationale de Normalisation)* (1961), amb alguns canvis de detall, que han estat incoporats a l'enunciat de les normes, i amb la unificació de la numeració de tots els subapartats, per facilitar la recerca dels diferents ítems.

f) Els grafemes entre parèntesis constitueixen alternatives secundàries, si hi ha impossibilitat de representar gràficament les formes preferents.

3.1.1. Normes

A. CONSONANTS

Núm.	Caràcters àrabs	Caràcters llatins		Observacions
1.	ء	⟨ ' ⟩	(apòstrof)	Vegeu núm. 45
2.	ا			Vegeu núm. 46
2a.	آ	a) ⟨ â ⟩ b) ⟨ 'â ⟩	(inicial) (altres posicions)	
2b	آ		*(alif waṣla)*	Vegeu núms. 53, 55
3.	ب	⟨ b ⟩		
4.	ت	⟨ t ⟩		
5.	ث	⟨ t̲ ⟩		
6.	ج	⟨ j ⟩		
7.	ح	⟨ ḥ ⟩		
8.	خ	⟨ ḫ ⟩		
9.	د	⟨ d ⟩		
10.	ذ	⟨ d̲ ⟩		
11.	ر	⟨ r ⟩		
12.	ز	⟨ z ⟩		
13.	س	⟨ s ⟩		

14.	ش	⟨ x ⟩		
15.	ص	⟨ ṣ ⟩		
16.	ض	⟨ ḍ ⟩		
17.	ط	⟨ ṭ ⟩		
18.	ظ	⟨ ẓ ⟩		
19.	ع	⟨ ʿ ⟩		
20.	غ	⟨ ḡ ⟩	(⟨ ĝ ⟩)	
21.	ف	⟨ f ⟩		
22.	ق	⟨ q ⟩		
23.	ك	⟨ k ⟩		
24.	ل	⟨ l ⟩		
25.	م	⟨ m ⟩		
26.	ن	⟨ n ⟩		
27.	ه	⟨ h ⟩		
27a.	ة			Vegeu núms. 52 i 57
28.	و	⟨ w ⟩		Vegeu núms. 35, 41, 45d), 47, 58
29.	ي	⟨ y ⟩		Vegeu núms. 36, 42, 45d), 47, 58

B. VOCALS I DIFTONGS

30.	ـَ	⟨ a ⟩		
31.	ـُ	⟨ u ⟩		
32.	ـِ	⟨ i ⟩		
33.	ـَا	⟨ ā ⟩ (⟨ â ⟩)		
34.	ـَى	⟨ à ⟩	*(alif maqṣûra)*	
35.	ـُو	⟨ ū ⟩	(⟨ û ⟩)	
36.	ـِي	⟨ ī ⟩	(⟨ î ⟩)	
37.	ـً	⟨ an ⟩		Vegeu núm. 54
38.	ـٌ	⟨ an ⟩		Vegeu núm. 54
39.	ـٍ	⟨ un ⟩		Vegeu núm. 54
40.	ـٍ	⟨ in ⟩		Vegeu núm. 54
41.	ـَوْ	⟨ aw ⟩		
42.	ـَيْ	⟨ ay ⟩		

C. ALTRES SIGNES CONVENCIONALS

43.		no apareix *(sukûn)*	

44. ـّـ gemina la consonant *(xadda* o *taxdîd)*

E. NOTES GENERALS

45. ء *(hamza)*

a) Inicial: No es transcriu:
amîn

b) Inicial: Pot transcriure's quanconvé distingir-la de la *alif waṣla:* (Vegeu núms. 53, 55)
'amîn

c) Altres posicions: ‹ ' › (apòstrof):
fu'âd

d) ا، ى ، و amb hamza: No es transcriuen:
ra'à, li'am, su'al

46. *Alif* amb valor sols ortogràfic:
No es transcriu: (Vegeu núms. 3, 30, 33, 37, 44, 53, 55)
mi'a, fa^{c}lû

47. و i ي amb *xadda* (fins i tot seguint los vocals *u* i *i*, respectivament).
ww i yy, respectivament (tret del cas del núm. 58):
bawwâb, quwwâb, bayyâ^{c}

48. Assimilacions.

a) Article definit: Assimilat a les solars (excepte en cas de «transliteració»):
ax-xams

b) En el cas de *aḫaḏtui* semblants l'assimilació no es marca.

49. Guionet.

Emprat per separar elements gramaticalment diferents dins una unitat gràfica àrab, sobretot el nom (o elements nominals pronoms...) i el verb de:

a) L'article:
ax-xabâb, ar-Ruṣâfî, al-Qâhira

b) Partícules(preposicions, conjuncions) anteposades, com *fa- ta- bi- ka- la- sa- a-:*
la-hum, bi-hi, li-maliki, wa-bi xaraf

c) Pronoms personals postposats:
baytu-hum, yaḍrubû-nâ

50. Lletres adaptades:

⟨ p ⟩	پ
(⟨ č ⟩ ?)	چ
(⟨ ž ⟩ ?)	ژ
⟨ v ⟩	ڤ ڢ ڤ
⟨ g ⟩	ڨ ڭ ڭ
	↑ ?

E-1. NOTES SOBRE LA TRANSCRIPCIÓ AMB *I^cRAB* (FLEXIÓ)

51. Terminacions flexionals (inclòs el *tanwîn*).
a) En general: Representades, amb lletres supraindexades o no:
baytⁿ (baytu)
bi - nabiyyⁱⁿ (bi - nabiyyin)
b) En noms d'arrel amb radical final feble (detectives). Només la ⟨ -n ⟩ d'indeterminació serà —opcionalment— supraindexada:
qâḍiⁿ (qâḍin)
ma^cnàⁿ (ma^cnàn)

52. *Tâ' marbûṭa*
Representada amb una ⟨ t ⟩ , supraindexada o no (d'acord amb la resta de terminacions flexionals):
al-madîna^{tn} (al-madînatu)
salâ^{tun} (salâtun)

53. *Alif waṣla*
a) O no es transcriu:
bi-htimâmi, baytu l-maliki, mina n-nasi
b) O bé es transcriu (necessàriament en el cas de la transliteració) la vocal original corresponent amb el signe de breu —indicant que la vocal no es pronuncia:
bi-ĭhtimâmⁱ, bayt^u ăl-malikⁱ,
mina ăn-nâsⁱ

E-2 NOTES SOBRE LA TRANSCRIPCIÓ SENSE *I^cRAB (FLEXIÓ)*

54. Vocals breus de la flexió nominal.
a) Amb el tanwîn: No es transcriuen:
Muhammad, Ibn Jubayr, misriyyîn, kitâbân
b) Davant un sufix promonimal: Es transcriuen (excepcionalment):
baytu-hu, fî bayti-hi

c) A la fi d'un nom o d'un títol: El sufix pronominal és transcrit amb la forma pausa (sense la vocal final) i, només en aquest cas, sense guionet de separació:

Ibn ᶜAbd Rabih

55. *Alif waṣla*

Transcrita amb la vocal original (i, darrere vocal, opcionalment amb el signe de vocal breu):

bayt al-malik, min an-nâs, bi-ĭhtimân (bi-ihtimân), wa-uktub (wa-ŭktub)

56. Vocals breus finals de les conjugacions verbals, de sufixos pronominals i de partícules. Són transliterades:

mâ yataᶜallaqu, baytu-hu, maᶜa, bayna

57. *Tâ' marbûṭa*

a) Estat absolut: No es transcriu:
al-madîna

b) Estat constructe: Es transcriu amb una ⟨ -t ⟩ (superposada o no):
madînaᵗ an-nabî (madînat an-nabî)

58. Seqüències *—iyy— i —uww—* finals.
Transcrits per ⟨ î ⟩ i ⟨ ū ⟩ respectivament:
ᶜarabî, ᶜadû danî

59. ابن ، بن començat per *alif* o no.
Sempre transcrit: *Ibn*.

3.2. TRANSCRIPCIÓ SIMPLIFICADA

3.2.0. Precisions generals

a) Denominació. Aquest sistema s'ha d'entendre com una simplificació, a tots els efectes, de l'anterior («transcripció fonética o literal»), fet que explica la denominació de «transcripció simplificada».

b) Ús. Va adreçada a obres de divulgació (històrica, política, lingüística, literària) i als mitjans de comunicació de massa. Els receptors, doncs, són un públic culte però no familiaritzat amb l'àrab. Intenta, per tant, reproduir els sons àrabs amb els grafemes habituals en català. Així mateix, està pensada per ser reproduïble amb els mitjans tipogràfics més a l'abast, per la qual cosa evita els signes diacrítics més inusuals.

c) En els aspectes no concretats particularment per a aquesta transcripció convindria seguir, sempre que siga possible, les normes especificades per a la «transcripció fonemàtica», i en concret les «Notes sobre la transcripció sense *iᶜrâb* (flexió)», tenint en compte que els mots seran ara transcrits, en la majoria de casos, aïllats del seu context.

3.2.1. Normes

A. CONSONANTS

Núm.	Caràcters àrabs	Caràcters llatins	Observacions
1.	ء	No es transcriu	Vegeu núm. 39
2.	ا		Vegeu núm. 33, i núm. 46 de la «transcripció fonemàtica»
2a.	آ	⟨ a ⟩	Vegeu núm. 2a de la «transcripció fonemàtica»
3.	ب	⟨ b ⟩	
4.	ت	⟨ t ⟩	
5.	ث	⟨ th ⟩	Vegeu núm. 40
6.	ج	⟨ j ⟩	
7.	ح	⟨ h ⟩	
8.	خ	⟨ kh ⟩	
9.	د	⟨ d ⟩	
10.	ذ	⟨ dh ⟩	
11.	ر	⟨ r ⟩	
12.	ز	⟨ z ⟩	
13.	س	⟨ s/ss ⟩	
14.	ش	⟨ x/ix ⟩	
15.	ص	⟨ s/ss ⟩	
16.	ض	⟨ d ⟩	
17.	ط	⟨ t ⟩	
18.	ظ	⟨ dh ⟩	Vegeu núm. 40
19.	ع	No es transcriu	Vegeu núm. 39
20.	غ	⟨ gh ⟩	
21.	ف	⟨ f ⟩	
22.	ق	⟨ q ⟩	
23.	ك	⟨ k ⟩	
24.	ل	⟨ l ⟩	
25.	م	⟨ m ⟩	
26.	ن	⟨ n ⟩	
27.	ه	⟨ h ⟩	
27a.	ة	*(tâ' marbûṭa)*	Vegeu núm. 43

28.	و	⟨ w ⟩	Vegeu núm. 58 de la «transcripció fonemàtica»
29.	ي	⟨ y ⟩	Vegeu núm. 58 de la «transcripció fonemàtica»

B. VOCALS

30.	ـَ	⟨ a ⟩	Vegeu núm. 45
31.	ـُ	⟨ u ⟩	Vegeu núm. 45
32.	ـِ	⟨ i ⟩	Vegeu núm. 45
33.	ـَا	⟨ a ⟩	
34.	ـَى	⟨ a ⟩ (*alif maqṣūra*)	
35.	ـُو	⟨ u ⟩	
36.	ـِي	⟨ i ⟩	

C. SIGNES CONVENCIONALS

37.	ـْ	No apareix	(*sukūn*)
38.	ـّ	Geminació de la consonat (*xadda* o *taxdīd*)	Vegeu núm. 46

D. NOTES GENERALS

39. ء *(hamza)* i ع *(ʿayn)* entre *a (e, o)* i *i* o *u*.
No es transcriuen, però quan impedirien un diftong, cal marcar el hiatus amb el signe corresponent: accent o dièresi: 'al-Mustaín', 'raís', 'qàïd'

40. ث *(tâ')*, خ *(ẖâ')*, ذ *(ḏâl)*, ظ *(ẓâ')* i غ *(ḡayn)*.

a) Es transcriuen ⟨ th ⟩, ⟨ kh ⟩, ⟨ dh ⟩, ⟨ gh ⟩, respectivament: 'thawra', 'Ibn Khafaja', 'Dhi-n-Nūn', 'An-Nadhur', 'Ibn Ghàniya'.

b) Quan la conjunció de ⟨ t, k, d, g ⟩ amb ⟨ h ⟩ no ha de ser interpretada com a dígraf (provinent d'un sol grafema àrab), sinó com a dos grafemes corresponents a dues lletres àrabs, es pot marcar aquesta separació amb un punt volat enmig (con l'usat en la ⟨ l·l ⟩ geminada en català). A excepció, si s'escau potser, de la premsa periòdica i altres publicacions amb impediments tipogràfics, i on serà inevitable, doncs, un cert grau d'ambigüitat: 'mud·hix', 'id-al-ad.ha', 'at.hama', 'fat.hí'.

41. س *(sîn)* i ص *(ṣâd)*
a) Inicials, finals i davant o darrere consonant: ⟨ s ⟩
'Saïd', 'qasba', 'Munis', 'al-Mansur'.

b) Intervocàliques o davant *hamza* o *ʿayn* —que no es transcriuen— seguides de vocal: ‹ ss ›
'Hassan', 'Massud', 'assalu', 'Mussa'.

42. ش *(xîn)*
a) Inicial, postconsonàntica, darrere ‹ i › vocal: ‹ x ›
'Banu Baixtagir', 'Xuhayr', 'xaykh', 'Jawxan'

b) Darrere vocala (fora de ‹ i ›): ‹ ix ›
'Marràkuix', 'ar-Raixid'

43. *Tâ' marbûṭa*
Es transcriu només en estat constructe:
'al-madina', 'madinat an-nabí'

44. Vocals i accent d'intensitat.
Les vocals (llargues o breus) es transcriuran sense signe de quantitat. Es representarà, tanmateix, l'accent d'intensitat segons les normes de l'accentuació gràfica en català, d'acord amb les següents regles de col.locació de l'accent prosòdic en l'àrab estàndard:

a) L'última síl.laba només porta accent en el cas de monosíl.labs tònics (generalment imperatius), del morfema dual i de les ultrallargues finals pausals, entre les quals caldria incloure els denominatius acabats en -í (provinent de - i y y^{n}):
'Abu-Qarnayn', 'Abu-Jihad', 'al-magribí', 'Ibn Bassam'

b) La penúltima síl.laba porta sempre accent si és llarga:
'Al-Mudaffar', 'Banu Amira', 'Jàfar', 'Ibn Mufàwwiz'

c) En paraules de més de dues síl.labes que no tinguen les característiques anteriors l'accent es remunta fins que troba una síl.laba llarga o bé el principi de paraula:
'Al-Qàhira', 'al-Múqtadir'

45. Vocals flexives (nominals i verbals).
Es poden transcriure només en estat constructe o, preferiblement, no transcriure-les (vegeu la secció E-2 de la «transcripció fonemàtica»), atenent al caràcter aïllat de la majoria dels mots d'aquesta transcripció.

46. Geminació de consonants *(taxdîd o xadda)*
Es fa generalment duplicant la consonant corresponent, amb les següents particularitats:

a) En la duplicació dels dígrafs no es repeteix la ‹ h ›:
‹ tth ›, ‹ ddh ›, ‹ kkh ›, ‹ ggh ›: 'al-Qaddhafí'

b) La doble ‹ l › resultant s'escriurà geminada: ‹ l.l ›

47. Article i partícules anteposades.

Es transcriuen unides sempre amb guionet al mot següent amb el qual formen una unitat gràfica en àrab:

'hamd li-L.lah', 'An-Nàssir', 'Dhi-n-Nun'

48. Onomàstica (noms propis)

Se seguiran els criteris següents, en els àmbits d'ús propis de la «transcripció simplificada»:

a) Es respectaran els antropònims i topònims amb una grafia tradicional reconeguda en català (GEC):

Marràqueix, Fes, Tunis, el Caire, Damasc, Riad, Rabat, Trípoli, etc.

b) En la resta de noms s'aplicaran en general les normes de la transcripció simplificada, —incloent-hi, és car, l'article—, excepte en el cas de *Ibn*:

'Iqbal-ad-Dawla', 'Abu-Sufyan', 'Abd-ar-Rahman', 'Ibn al-Labbana', 'Ibn az-Zaqqaq'

d) En aquests antropònims (i ocasionalment topònims) composts units amb guionet, haurien d'anar en majúscula només aquelles parts que fossen noms propis —molts d'ells noms comuns habilitats—, i no l'article, la preposició o els altres noms comuns, fora que quedessen com a inicials:

'Abd-al-Wahid', 'Al-Wahid', 'Abu-al-Mansur', 'Al-Mansur'

3.3. ADAPTACIÓ FÒNICO-GRÀFICA ÀRAB-CATALÀ

3.3.1. Precisions generals:

a) Denominació. No es tracta en aquest cas, evidentment, d'una transcripció, ja que, més que no l'estricta fidelitat al codi fònic o gràfic originari predomina la intenció d'adaptació al nostre, a costa de les imprecisions o variacions que calga. És, doncs, una simple adaptació.

b) Justificació. Intentaria regularitzar la introducció de manlleus de l'àrab. Hi ha hagut objeccions a aquest sistema, ja que un procés lent i sovint multiforme és difícil de conduir, ara que la introducció d'arabismes no és tan significativa, amb normes apriorístiques i sense la prova d'ús de la forma preferida col.loquialment i sense la prova d'ús de la forma preferida col.loquialment. Hom la proposa, doncs, com a material de treball per a posteriors estudis més aprofundits.

c) Ús. Podria tenir aplicació en l'adaptació de noms comuns ja usuals o que hom creu que caldria arribar a incorporar al cabal del lèxic comú —a banda d'aquells arabismes ja patrimonials que cal respectar absolutament en la forma normativa actual—, al llenguatje de la divulgació popular, de la literatura de creació i, potser, en el cas de noms propis molt integrats de la tradició àrab autòctona (noms de carrers, denominacions públiques, etc.).

3.3.2. Propostes

a) Es parteix de la «transcripció simplificada».

b) Unificació de ⟨ q ⟩ i ⟨ k ⟩ en ⟨ ca, que, qui, co, cu ⟩.

c) Eliminació de ⟨ h ⟩ com a part dels dígrafs ⟨ th ⟩, ⟨ kh ⟩, ⟨ dh ⟩, ⟨ gh ⟩.

d) Simplificació de totes les lletres geminades de concurrència inhabitual en català (només quedarien, de fet, ⟨ rr ⟩ i ⟨ l.l ⟩).

e) Pot considerar-se, en alguns casos, la caiguda de la ⟨ -n ⟩ final de paraula.

f) Transformació de ⟨ w ⟩ i ⟨ y ⟩ en ⟨ u ⟩ i ⟨ i ⟩ respectivament.

g) Se segueix les regles generals sobre l'accent i l'onomàstica de la «transcripció simplificada».

h) L'article va unit, quan cal representar-lo, a la paraula següent directament, sense guionet. En cas de duplicació de ⟨ l ⟩ caldrá escriure ⟨ l.l ⟩.

i) Per a més dades, vegeu Martín i Pascual (1987: 380-383).

3.4. PLURALS DELS NOMS D'ORIGEN ÀRAB

La Dra. M.ª Jesús Rubiera va elevar una consulta a l'Institut d'Estudis Catalans sobre el mots (substantius i adjectius fonamentalment) d'origen àrab acabats en -í. L'IEC considera com a solució més raonable a aquesta qüestió tendir a regularitzar aquesta terminació (amb les flexions catalanes corresponents de gènere i nombre) en els mots implicats —bastant nombrosos en català, a causa de l'encreuament amb el sufix llatí —*ita* o —*ida* , quan tinguen ja una llarga tradició, fet que no es dóna en tots els casos. Seria convenient, per tant, inventariar-los i fer-ne una revisió.

4. Qüestions pendents

Com hem vist, queden per resoldre alguns aspectes, sobretot gràfics, que potser recomanarien noves sessions d'estudi i d'elaboració de propostes. En podem destacar:

a) La transcripció d'alguns grafemes que, partint de l'alifat, representen sons no prevists en l'àrab clàssic.

b) Resulta problemàtica la transcripció a adoptar en el cas de topònims i sobretot antropònims actuals, divulgats internacionalment a través de transcripcions franceses o angleses, moltes ja usuals i fins oficials, com hem comentat, al mateix país d'origen. Una decisió catalanitzadora o classicitzant

a ultrança potser faria inidentificables o poc convenients certs noms en determinats àmbits d'ús. Una decisió hauria de discutir-se dins el fenomen general de la «interposició» i de les «llengües vehiculars», amb la participació dels països implicats i de professionals dels mitjans de massa.

c) Des d'un punt de vista lexicogràfic cal encara una revisió dels substantius i adjectius derivats en *-í, -ida, -ita*.

d) Queda pendent, també, aprofundir en nombrosos aspectes de l'anomenada «adaptació fònico-gràfica».

e) Així mateix, no s'ha plantejat encara un tema que té i tindrà cada vegada més incidència amb la proliferació dels mitjans àudio-visuals en català: la *pronúncia* (adaptada a la fonètica del català o de la llengua original?) dels noms d'origen estranger.

Aquest darrer aspecte, i en general tots els tractats en les pàgines anteriors, demanen una resposta meditada però àgil dels diversos professionals i experts, la qual podria constituir l'objectiu de nous debats tècnics. Una resposta que, per ser coherent i efectiva, potser s'haurà de qüestionar, no sols els mecanismes de recepció de la informació, sinó la relació global, a tots els nivells, de la nostra comunitat lingüística amb les altres.

5. Referències

AGENCIA EFE (1985). *Manual de español urgente*. Cátedra, Madrid.

AMERICAN LIBRARY ASSOCIATION (1885). «Committee on Transliteration Report» dins *Lake George Proceeding, Library Journal*, 10: 302-311.

ARACIL, Lluís V. (1965). *Conflit linguistique et normalisation linguistique dans l'Europe nouvelle, Centre Européen Universitaire* [citat així per ARACIL, Ll. V. (1982) *Papers de sociolingüística*. La Magrana, Barcelona].

— (1983). «Sobre la situació minoritària» dins id. (1983) *Dir la realitat*. Edicions del Països Catalans, Barcelona, pp. 171-206.

AVUI (s.d.) *Llibre d'estil de l'Avui* (s.ll.).

BARCELÓ TORRES, M.ª del Carmen (1983). *Toponímia aràbica del País Valencià. Alqueries i castells*. Institut de Filologia Valenciana, València.

— (1984) *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Universitat de València, València.

BASTARDAS I BOADA, Albert (1988). «La normalització lingüística: l'extensió de l'ús» dins BASTARDAS, A./SOLER, J. (eds.) (1988) *Sociolingüística i llengua catalana*. Empúries, Barcelona, pp. 187-210.

CABRÉ I CASTELLVÍ, M.ª Teresa (1985). «Normes internacionals i metodologia de recerca en la moderna terminologia» dins DUARTE, C./ALAMANY, R. (eds.) (1985). *Tradició i modernitat en el llenguatge administratiu*. Escola d'Administració Pública de Catalunya, Barcelona, pp. 111-129.

COMMISSION INTERNATIONALE DE COOPÉRATION INTELLECTUELLE (1934). *L'adoption universelle des caractères latins* (Dossiers de la Coopération Intellectuelle), París.

COROMINES, Joan (1936). «Mots catalans d'origen aràbic», *Butlletí de Dialectologia Catalana, XXIV [ara dins id. (1977) Entre dos llenguatges*, III. Curial, Barcelona].

— (1980-88) *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Curial-La Caixa, Barcelona.

DIARI DE BARCELONA (1987). *Un model de llengua pels mitjans de comunicació*. Empuries, Barcelona.

EPALZA, Mikel de (1984). «Alguns aspectes de la morofília literària actual al País Valencià», *Sharq al-Andalus. Estudios árabes*, 1: 169-172.

— (1986) «El árabe y la lengua catalana», *Temas árabes*, 2: 191-197 (Madrid, desembre 1986).

— (1987) «Relacions dels Països Catalans amb el món musulmà», *Revista de Catalunya*, 5: 49-62 (febrer 1987).

GERMANY. Bundesdruckerei (1969) *Alphabete und Schriftzeichen des Morgen- und des Abendlandes; zum allgemeinen Gebrauch, mit besonderer Berücksichtigung des Buchgewerbes*. Berlín.

GEC (1970-83). *Gran Enciclopèdia Catalana*. Ed. 62-Enciclopèdia Catalana, S. A., Barcelona.

GLEICHEN, E./REYNOLDS, J. H. (1956). *Alphabets of foreign languages transcribed into English, according to the RGS II system*. (2nd ed., revised). Permanent Committee on Geographical Names, London.

GRANDGUILLAUME, Gilbert (1983). *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Maisonneuve et Larose, París.

HAUGEN, Einar (1983). «The Implementation of Corpus Planning: Theory and Practice» dins COBARRUBIAS, J./FISHMAN, J. (1983). *Progress in Language Planning. International Perspectives*. Mouton, Berlín.

ISO (Organisation Internationale de Normalisation/International Organisation for Standardization) (1961). *Recommandation ISO «R233». Système International pour la translittération des caractères arabes*. (Comité Technique ISO/TC 46, *Documentation)*.

— (1964). *General Principles for the conversion of one written language into another*. [ISO/TC 46 (sec. 426) 697 (Rev.)].

LAMUELA, Xavier (1984). «Fixació i funcionament de la gramàtica normativa en el procés d'estandardització de la llengua catalana» dins CABRÉ, M. T. *et alii* (eds.) (1984). *Problemàtica de la normativa del català*, P.A.M., Montserrat.

— MURGADES, Josep (1984). *Teoria de la llengua literària segons Fabra*. Quaderns Crema, Barcelona.

MACKEY, William F. (1986). «Planification linguistique, politique langagière et utilisation sociale des langues» dins RUIZ, J. I./OZAMIZ, J. A. (eds.) (1986). *Hizkuntza Minorizatuen Soziologia*, Ed. Ttarttalo, Martutene.

MOLL, Francesc de Borja (1952). *Gramàtica històrica catalana*. Gredos, Madrid.

MÜLLER, F. (1897). «Die Transcription fremder Alphabete», *Sitzungsber. Phil.-Hist. Cl. Kaiserl. Akad. Wiss.*, 136.

PÉREZ MORAGON, Francesc (1982). *Les normes de Castelló*. Eliseu Climent editor, València.

PIERA, Josep (1983). *Els poetes aràbigo-valencians*. Institució Alfons el Magnànim, València.

REVISTA VALENCIANA DE FILOLOGÍA (1951). «Sistema de transcripción fonética de la Revista Valenciana de Filología», *R.V.F., 1, 3* (juliol-setembre. 1951: 169-177).

RUBIERA, M.ª Jesús/EPALZA, Mikel de (1987). *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)* Ajuntament de Xàtiva, Xàtiva.

SANCHÍS GUARNER, Manuel (1975). «Època musulmana», dins TARRADELL, M./SANCHIS GUARNER M. (1975). *Història del País Valencià, 1*. Ed. 62, Barcelona.

— (1980). *Aproximació a la història de la llengua catalana*. Salvat, Barcelona.

SEGARRA, Mila (1985a). *Història de l'ortografia catalana*. Empúries, Barcelona.

— (1985b) *Història de la normativa catalana*. Enciclopèdia Catalana, Barcelona.

UNITED STATES. Government Printing Office (1967). *Style Manual (revised edition)*, Washington.

VALENCIA, Rafael/GÁLVEZ, M.ª Eugenia/OLIVA, Diego (1982). «Una propuesta para la sistematización de la transcripción de textos y nombres árabes en trabajos de numismática andalusí», *Acta numismatica*, 12: 131-137.

VILÀ I VALENTÍ, J. *et alii* (1983). *Atlas Universal Català*. Enciclopèdia Catalana, S. A., Barcelona.

APOSTILLAS A LA TABLA ASTROLÓGICA BILINGÜE PUBLICADA POR P. KUNITZSCH

Por
FEDERICO CORRIENTE

Hace ya algunos años me comunicaba el doctor Charles Burnett, de Saint John's College (Cambridge), su trabajo sobre una singular tabla astrológica de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, con su lectura tentativa de las frases árabes y sus traducciones latinas que contenía. Utilizando sus propuestas y la fotocopia del documento que amablemente me había comunicado, le hice determinados comentarios con vistas a su publicación, que él habría efectuado de no haber sabido al poco que P. Kunitzsch tenía adelantado el estudio del mismo documento, del que además había descubierto un ejemplar paralelo en la Niedersächsische Landesbibliothek de Hannover.

En efecto, no mucho más tarde aparecía la edición y estudio de dicho texto (1) por este último investigador, titulados «Eine bilingue arabisch-lateinisch Lostafel», en la *Révue d'Histoire des Textes* 6 (1976), 267-304, donde ponía de relieve el curioso carácter del documento, cuya exacta finalidad no es posible precisar, y su interés como bilingüe árabe (andalusí) - (bajo) latín, que el editor fecha entre 1000 y 1200, lo que supondría el más temprano texto andalusí en grafía latina y de cierta extensión que hasta la fecha tengamos, puesto que contiene casi cien frases de dos, tres y excepcionalmente cuatro palabras que indican determinadas acciones encasilladas horizontalmente según planetas y verticalmente según signos del Zodíaco (sólo diez por corte del original copiado). En conjunto, se trata de material curiosísimo, sobre el que aún se pueden decir algunas cosas, que es lo que a continuación y en parte se intenta, tratando de hacerlo más aprovechable como fuente de conocimiento del árabe andalusí.

(1) Cuyo descubrimiento inicial agradecía a R. Lemay (v. art. cit. n. 2).

El sistema utilizado de transcripción latina es, sin duda, arcaico y casa bien con la datación sugerida, pues /š/ se transcribe consistentemente como *sc*, no *x* (2), y /'/ se refleja como *g* (3), aunque, por otra parte, se dan varios casos de /aw/ representada por *o* (4). La *imāla* es de primer grado y curiosamente afecta a los reflejos de /širā'/ y /ašši'rà/ (5), *c* parece indicar /č/, por ensordecimiento en cauda (6), de modo sistemático en *burc* = /búrj/, y la transcripción de /s/ es siempre *z*, más rara vez *tz*, lo que confirma un rasgo típico del iberorromance, cuya /s̑/ marcadamente apical impedía utilizar *s* en dicha función y obligaba a buscar un procedimiento distinto para sugerir la predorsal, lo que más tarde desembocaría en el signo *ç/c*. La geminación se inhibe generalmente (7). En fonética combinatoria llama la atención la solución del grupo consonántico /KK+K/, que tiene algunas veces el resultado normal (8), vgr. *darbi duf* = /ḍárbĭ dúff/, *darbi bok* = /ḍárbĭ búq/, *garzi karm* = /gársĭ karm/, faltando otras veces la vocal conectiva, vgr. *darb deuuema* = /ḍárb dawwáma/, *darb keber* = /ḍárb kabár/, *darb karamel* = /ḍárb karamál/, *rakz zabie* = /raqṣ ṣabíyya/, *scorb hgale uuedi* = /šúrb 'ala wádi/, *scorb nabid* = /šúrb nabíḏ/, *scem uuerd* = /šámm wárd/, y dándose otras una solución /KaK+K/ (9), vgr. en *ekel harof~poton~tamar~haluua*, etc. = /ák[a]l xarúf~puṭṭún~tám[a]r~ḥálwa/, etc., *hikar albidia* = /ḥik[a]r albídya/ y *kezeb ganam* = /kás[a]b ganám/ (pero, en cambio, *kazbi zobeid* = /kásbĭ ṣubbáyd/): en todos estos casos se da sonorante, sibilante o geminación inhibible (10), pero, ello, no obstante, el hecho llama la atención sobre posibles soluciones alternativas, a veces ya conocidas como licencia poética, a los grupos consonánticos, tal vez distribuidas según registros o variantes diatópicas o diacrónicas.

En cuanto al nivel morfosintáctico, no hay mucho que observar en un texto donde tenemos exclusivamente sintagmas preposicionales, de rección y calificativos: en éstos se advierte un uso regular de /an/ conectivo ante el adjetivo, vgr., *gine an tagib* = /giná an ṭáyyib/, *hamen an mukteceb* = /ḥamám an muktasíb/, *faraz an dari* = /farás an ḍári/ y *zafagan galet* = /ṣáf[a]' an galíẓ/ (11).

Es en el aspecto léxico, y concretamente en el reconocimiento de voces

---

(2) Dos casos de *s* parecen deberse a omisión gráfica de *c*.

(3) Grafema utilizado también para transcribir /ğ/ y /j/, e incluso para /yy/ en un caso.

(4) V. *Sketch* 1.4 y especialmente 1.4.4 acerca de la monoptongación en andalusí, si bien puede en este documento proceder del oído o hábitos grafémicos de escribas romances.

(5) V. *Sketch* 1.1.1/6. Se da *imāla* de 2.° grado en /albíya/; acerca de la *imāla* incondicional, v. la introducción a la nueva edición *El léxico árabe andalusí de P. de Alcalá*. Zaragoza, 1988, p. IV.

(6) V. *Sketch* 2.19.4.

(7) Incluso en los casos de /r/ y /l/; v *Sketch* 3.2.2.

(8) V. *Sketch* 4.4.3.

(9) Como la señala en *Sketch* 4.4.1 para /KK/ final y que se cumple, vgr., en *albahar, dafar, bagal, zafag*, etc.

(10) V. *Gramática, métrica y texto del Cancionario hispanoárabe de Aban Quzmán*, 1.2.3 y *Poesía estrófica (cejales y/o* muwaššaḥāt*) atribuida al místico granadino aš-šuštarī*, 4.4.

(11) V. *Sketch* 7.1.1.

dejadas por Kunitzsch como irreconocibles o que pueden parecer otra cosa distinta de lo por él sugerido, donde se puede hacer una contribución más interesante a este valioso trabajo. Damos, pues, a continuación la lista íntegra de frases en su grafía latina hipotéticamente original y en transcripción fonémica dialectológica, sin más comentarios que los indispensables:

A) Signos del Zodíaco: *burc alhamel~athauur~alieuze~aceratan~alezeth~azunbala~almizen~alahagrab~alcauz~aliedi* = /búrj alḥamál~aṯṯáwr~aljawzá~assaraṭán~alasád~assúnbala~almizán~al'aqráb~alqáws~aljadí/.

B) Planetas y astros asimilados: *ascemzi* = /aššámsï/, *alkamar* = /alqamár/, *albeder* = /albádr/, *alketib* = /alkátib/, *azohra* = /azzúhra/, *almarech* = /almarríx/, *almusteri* = /almuštarí/, *almukatil* = /almuqátil/, *alkaid* = /alqáyid/, *ascigre* = /aššï'ra/.

C) Frases:

1) ***Conuenientia desideria*** *bolog emel* = /bulúg (12) amál/.

2) ***Transportatio per loca amena*** *nuzha fi butzten* = /núzha fi bustán/.

3) **Cõmestionem agni** ekel harof = /ák[a]l xarúf/.

4) ***Ascensio palme*** *tolog fi nahla* = /ṭulú' fi náxla/.

5) ***Comparatione puelle*** *scire geria* = /širá járya/.

6) ***Dormire in umbra*** *rukad fi del* = /ruqád fi ẓíll/.

7) ***Bibere uinum*** *scorb hamar* = /súrb xám[a]r).

8) ***Tangere tympanum*** *darbi duf* = /ḍárbï dúff/.

9) ***Manducare pullum anseris*** *ekel poton* = /ák[a]l puṭṭún/: en la segunda voz no procede su corrección en **būğūn* «pichón». Burnett ya sugería en nota manuscrita la raíz ⟨ bṭ ⟩; es sin duda un diminutivo con morfema romance ⟨ -ón ⟩ y armonización vocálica del andalusí /páṭṭ/ según, vgr., Alcalá (v. por raíz árabe en la nueva edición citada en n. 5).

10) ***Mille mankusos*** *elf dirham* = /álf dírham/: la segunda voz, en el mns. *nuham*, es de lectura problemática. Kunitzsch querría leer *nuhaz* = /nuḥās/ «(moneda de) cobre», pero *mancuso* era sinónimo del dinar de oro labrado (=/manqūš/): quizá pudo aplicarse al dirhem de plata (de grafía más próxima a la del mns.), pero muy improbablemente a la de cobre.

11) ***Fructum palmė*** *ekel tamar* = /ák[a]l tám[a]r/.

12) ***Emere uillam*** *scire karia* = /širá qaríyya/ (13).

13) ***Linguam bouis panem circumdatam*** *muhabbaza min lizen tor* = /muxábbaza min lisán ṯáwr/.

14) ***Turnare buxium*** *darb deuuema* = /ḍárb dawwáma/.

15) ***Vincere inimicum*** *dafar behgadu* = /ẓáf[a]r bi 'adú/.

---

(12) Sugerencia de Burnet en nota manuscrita de nuestra correspondencia, como en todos los casos en que se cita su opinión.

(13) V. *Sketch* 5.2.6.

16) ***Orare* (14) *in absconso*** *darta balhafi* = /ḍárṭa balxafí/ (15).

17) ***Cantilenas bonas*** *gine an tagib* = /giná an ṭáyyib/ (16).

18) ***Equum bonum*** *faraz an dari* = /farás an ḍári/ (literalmente «entrenado», atestiguado en al-Andalús y más probable que el /naẓẓār/ que extrae Kunitzsch del *Lisān*, cuyo uso vulgar y en Occidente no consta).

19) ***Cõmestionem dulcissimam*** *ekel haluua* = /ák[a]l ḥálwa/ (17).

20) ***Natare in lacu*** *gom fi zahresc* = /'áwm fi ṣahríj/ (18).

21) ***Edificare domos*** *bunien dar* = /bunyán dár/.

22) ***Manducare gallinas*** *ekel digega* = /ák[a]l dijája/ (19).

23) ***Comparare mulum*** *scire bagal* = /širá bág[a]l/: la lección ***mulum*** del mns. ***muliū*** y su equivalencia árabe son sugerencias de Burnett, preferibles a la lección ***miluum*** de Kunitzsch, quien por no corregir la metátesis del mns. *g'abel* recurre a un raro e improbable /'ubbāl/. Pero podría llevar razón, si fuera el *garbāl* del *Vocabulista in arabico*.

24) ***Bibere cum amicis*** *munedemat alihuuen* = /munádamat alixwán/ (20).

25) ***Pellicinam madurinam*** *faro fenek* = /farú fanák/.

26) **Cõmedere fructum papaueris** ekel bedengen = /ák[a]l badinján/.

27) ***Fistulare*** *darbi bok* = /ḍárbĭ búq/.

28) ***Flebotomare*** *fazd* = /fáṣd/.

29) ***Intrare balnium*** *duhol hamen* = /duxúl ḥammám/.

30) ***Saltationem puelle*** *rakz zabie* = /ráqṣ ṣabíyya/.

31) ***Cabalcare camelum*** *rukub gemel* = /rukúb jamál/ (21).

---

(14) Tanto Kunitzsch como Burnett son conscientes de que ***orare*** es errata por ***pedere***, quizá a través de un ***petere***, tal vez enmendado por malsonante si quien copiaba el latín ya no entendía el árabe, cosa indicada por otras erratas. Tampoco se puede excluir un derivado de ***aura*** como el que ha dado nuestro «orate» y el ⟩lawṭar⟨ del *Vocabulista in arabico*: v. «Notas de lexicología hispanoárabe. II. Los romancismos del *Vocabulista in arabico*» en *Vox Romanica* 39 (1980) 194-210, especialmente p. 207, n.° 67.

(15) Es curioso no se use en esta frase el más breve y castizo /fáswa/, cuyo verbo sí se refleja en cambio en un pasaje paralelo de IQ 21/15/4 /man fasá lu táḥt aṯṯiyáb/ «(confuso como) quien ventosea bajo la ropa».

(16) V. n. 12.

(17) Este es el resultado dialectal de /ḥalwā'/, a causa de la confusión de morfemas de femenino señalada en *Sketch* 5.6.2, como se documenta, vgr., en IQ 102/12/4 y 139/9/3.

(18) Voz árabe de origen persa, probablemente del pahlaví /cāh + rēg/ «pozo de arena».

(19) Para la palatización de /a/ aquí y en el artículo de § 47, v. «Notas sobre la interferencia clásica en hispanoárabe» en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 21 (1981-2) 31-42, especialmente p. 33 n. 4, y «Apostillas de lexicografía hispanoárabe» en *Actas de las II Jornadas de cultura árabe e islámica*, p. 132, s.v. «Exea».

(20) A pesar de la tendencia del andalusí a vocalizar la *alif* inicial con /a/ frente al clásico con /i/ (v. *Sketch* n. 84), todos los testimonios andalusíes indican /ixwán/ sic, vgr., en *Vocabulista in arabico* y Alcalá): El **/aḫwān/* que Kunitzsch sugiere, sin apoyo real paleográfico en este caso, dado lo corrupto de la grafía, se basa sólo en una mala inteligencia de la contribución de Steiger, cuyo topónimo portugués (con las grafías Alahobeines, Alahoen, Alahouen, Alohoeis, Alafoeis y Alafões) no documenta el p. /ixwān/, sino el dual /axawáyn/ (sic en *Vocabulista in arabico*, s.v. «frater», como podría haber advertido el editor al ver con más detenimiento la interpretación allí citada de Lopes, «dois castellos fronteiros perto de Vizeu».

(21) O /jám[a]l/, según Alcalá.

32) ***Manducare pulmentum lacte confesta*** *ekel buliat* = /ák[a]l pulyáṭ/: Es inverosímil el rarísimo /qiba/ «ventrículo», que Kunitzsch ha convertido en «callos» ante la dificultad del pasaje y a pesar de la traducción latina, no habiendo duda de que mns. *bibat* es errata por **buliat* «poleadas, puches» (22).

33) ***Sonitum tubarum*** *darb arkela*: Se puede suponer que la segunda voz, nombre de instrumento musical declarado irreconocible por Kunitzsch, sea la ⟩arkīla⟨ del *Supplément* de Dozy, norteafricano /rgila/, de un nombre de unidad /nārajīla/ «coco», paralelos al persa /nɑrgil/ o turco *nargile,* ambos ya con el sentido de «pipa de agua» y procedentes del sánscrito /nārikera/ «coco» (23). No podemos precisar si la metonimia que convirtió el narguilé en instrumento de viento se debió a parecido morfológico o a contagio con algún tecnicismo como el /urg̱ūl/ egipcio, cuyo étimo parece ser el gr. *órganon*.

34) ***Plantare uites*** *garzi karm* = /gársï kárm/.

35) ***Continentie gerilorum*** *hikar albidie* = /ḫik[a]r albídya/: La segunda voz es sencillamente el reflejo andalusí de /bādiya/ con *imāla* de 2.° grado (24).

36) ***Vestimenta occulata*** *thob uuesci* = /t̲áwb waší/.

37) ***Vultum amabile*** *roiat habib* = /rúyat ḥabíb/.

38) ***Manducare cybum de tribus rebus factum*** *ekel mutheleth* = /ák[a]l mut̲allát/: La segunda voz es sugerencia muy plausible de Burnett para enmendar una grafía muy deturpada que Kunitzsch, contra el texto latino, convierte en *uuitze* = /wízza/ «ganso». Este plato es citado en Ibn Quzmān 19/5/2 (25).

39) ***Nubere*** *tezuuig* = /tazwíj/.

40) ***Meditationem*** *gihed* = /jihád/: Es evidente que la traducción latina no corresponde a este recuadro; la voz /jihád/, que Alcalá traduce «batallar por la ley», corresponde probablemente a §95, ***marti[ri]um optimum***, cuyo árabe a su vez parece ser de §85, ***componere metrum***.

41) ***Manducare turdum*** *ekel zarazir* = /ák[a]l zarázir/.

42) ***Pilleum hobuliuū*** *kalenzuet uuesci* = /qalansúwwat waší/.

43) ***Columbam ioculatricem*** *hamem an muktezeb*: La lectura de la última palabra, irreconocible para Kunitzsch, es una sugerencia de Burnett, quien,

---

(22) Voz documentada en Alcalá y *Vocabulista in arabico* (v. D. Griffin, *Los mozarabismos del «Vocabulista» atribuido a R. Martí*, p. 118), IQ 92/6/6 e Ibn Hišām (v. Al Ahwānī, «Alfāẓ magribiyya min kitāb Ibn Hišām al-Laxmī fī laḥn al-'āmma» en *Majalla Ma'had al-Maxṭūṭāt al-'Arabiyya* 3 (1957) 125-57 & 285-321, especialmente p. 23, con la mala lectura «polenta».

(23) Curiosamente, en dialecto egipcio se ha traducido correctamente esta voz, llamándose /gūza/ a una variedad primitiva del instrumento, un coco, a veces sustituido por cualquier recipiente, en cuyos agujeros se inserta la chimenea y la caña pordon de se aspira el humo a través del agua. La variedad más refinada, de vidrio, recibe el nombre persa de éste, /šīša/.

(24) Voz documentada en Alcalá (v. ⟩ bdw) y, sin *imāla*, en *Vocabulista in arabico* s.v. «rusticitas», siendo de observar que funcionaba también como pl. de /badawí/ «rústico», por lo que podemos aquí traducir «enfiteusis del campo o de los labradores.

(25) V. la explicación del pasaje en *El cancionero hispanoárabe*, n. 6.

con todo, no explicaba en sus notas su correspondencia con el latín ni el sentido que habría que dar a «palomas adquirentes». Teniendo en cuenta que *iocu-latores* eran, en términos de Alfonso X, juglares o saltimbanquis, cabe pensar que se quiera aquí designar un tipo de ave con cierta habilidad para generar a su amo ganancias con arte peculiar: tal vez sea sinónimo del /ḥamám xaláq/ o «palomo ladrón» (26).

44) ***Fabricare diuersorium*** *bunien fundec* = /bunyán fúndiq/ (27).

45) ***Sonitum cordarum*** *hiag tãbor* = /hiyáj ṭanbúr/.

46) ***Comparare hominem imberbem*** *scire fetien* = /širá fityán/.

47) ***Medicinam discere***: Se impone la sugerencia de Lemay de que se trata en realidad de «jugar al ajedrez», por desplazamiento de equivalencias, leyéndose *legeb iscatranzi* = /lí'b iššaṭránj/ (28).

48) ***Manducare fructum spine*** *ekel hurscuf* = /ák[a]l xuršúf/ (29).

49) ***Venare anates*** *zaid burac* = /ṣáyd burák/.

50) ***Manducare sambucum*** *ekel scebal* = /ák[a]l šáb[a]l/: No se trata de deformación morfológica del ár. /šibitt/ «eneldo», ni la voz latina quiere decir «saúco», pues es tan sólo el término bajo-latino que dio el catalán y aragonés «saboga» y gallego «samborca», sobre cuyo origen celta y parentesco con el castellano «sábalo», étimo de este /šábl/, v. Corominés, *DCECH*(30).

51) ***De domicilio contemplari loca amena*** *nuzha min gair haria* = /núzha min gáyr xárja/, literalmente «amenidad sin salida»: Así hay que leer la deturpada grafía en su porción final, primer testimonio sobre cómo se escribiría /xárja/ en transcripción medieval, bien distinto del deforme, baciyélmico y acientífico «jarcha» que lamentablemente circula.

52) ***Bibere super ripam aque*** *scorb hgale uuedi* = /šúrb 'ala wádi/.

53) ***Carnem cum coleandro*** *ekel tefeia* = /ák[a]l tafáya/(31).

54) ***Dare colahṽ zafag an galet*** = /ṣáf[a]' an galíẓ/ «puñetazo recio», lectura tentativa de la última voz, declarada oscura por Kunitzsch.

---

(26) V. «Las *xarajāt* en árabe andalusí» en *Alqanṭara* 8 (1987) 203-64, especialmente p. 247-8. Otra posibilidad sería leer *hamem an muthabeb = /ḥamám an muṯabbíb/, basándose en Vocabulista in arabico* s.v. «amaré» ⟩amare⟨ (con la nota «faciam quod amet me alius») y Alcalá *nehīb* «rotoçar», si le damos a «ioculatrix» el sentido de «retozona», aunque esto se aleja más de la grafía del mns.

(27) Ajuzgar por los arabismos «alhóndiga» y «albóndiga», las voces andalusíes /fúndaq/ y /búndaq/ desarrollaron, por metanálisis del sufijo romance ⟨-ik⟩, alomorfo /fúndiq/ y /búndiq/: V. «Algunos sufijos derivativos romances en mozárabe» en *Aula Orientalis* 1 (1983) 55-60, especialmente p. 57, N.° 4.

(28) La grafía original más probable **iscatranazi*, en cuanto a la inserción de ⟩a⟨ en el grupo consonántico final, es tal vez una ultracorrección para disimular la asimilación de /n/ en /j/, al tiempo que revela la pronunciación de ésta como /ž/, que acabaría produciendo «ajedrez».

(29) Tal vez /xaršúf/, a juzgar por los arabismos, aunque Alcalá y el *Vocabulista* coinciden con la vocalización clásica.

(30) Donde se citan préstamos al árabe andalusí y norteafricano de ambas voces. Sobre la pesca del sábalo en al-Andalús hay abundantes datos; era tan apreciado que cuando Ibn al-Xaṭīb hace el parangón de Málaga y Salé, señala en contra de ésta que su sábalo sólo dura una estación (v. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*. Barcelona, 1976, p. 154).

(31) En la actual cocina marroquí, la /tfaya/ sigue llevando cilantro: V. Latifa Bennani-Smires, *La cuisine marocaine*, Casablanca s.a., p. 132; en cambio, es sustituido por perejil, sin dudar por razones prácticas, en la receta de Claudia Roden, *A Book of Middle Eastern Food*, Harmodsworth, Penguin 1968, p. 194, quien en cambio refiere la tradición en Marruecos de su origen morisco.

55) ***Equitare elefantem*** *rukub fil* = /rukúb fíl/.

56) ***Manducare lac cuagulatum*** *ekel gakid* = /ák[a]l 'aqíd/.

57) ***Fundibulare*** *rami biuuadaf* = /ramí biwaḍáf/.

58) ***Bibere uinum ficulneatum*** *scorb nabid* = šúrb nabíḏ/.

59) ***Iocari cum puella*** *legib bigeria* = /lí'b bijárya/.

60) ***Euiscerare dentem*** *halg adarz* = /xál' aḍḍárs/ (32).

61) ***Comparare diuersoirum*** *scire fondek* = /širá fúndiq/.

62) ***Vestire pallium*** *libez dibeg* = /libás díbaj/.

63) ***Hominem saltatorem*** *gamel heuuria* = /'ámil ḥawríyya/ (33).

64) ***Cõmedere fungos*** *ekel fukag* = /ák[a]l fuqqá'/.

65) ***Transire*** *rukub albahar* = /rukúb albáḥ[a]r/.

66) ***Trepeliatores***: Kunitzsch quiere leer aquí el mns. *legu'bahirag* como /lu'ūb aṣṣirā'/ «jugadores de lucha»: Aunque el pl. atestiguado de /lā'ib/ en andalusí parecer ser siempre el regular, su suposición no es imposible (34). En cambio, es menos probable su lectura de la última palabra, en primer lugar por falta de documentación de espectáculos de lucha en al-Andalús, quizá mal vistos por los alfaquíes como /taḡr/ o riesgo injustificado, pero especialmente porque es mucho más probable una lección /ixráj/ «representación, actuación o remedo» (35) que casaría bien con la suposición de una alteración del latín ***tripodiatores***.

67) ***Monochordum mensurare*** *darb keber* = /ḍárb kabár/.

68) ***Bibere mulsum*** *scorb beneca* = /šúrb binǎča: La lectura de la problemática palabra final es tentativa, basada en el andalusí /binǎča/ del *Vocabulista in Arabico* y Alcalá, al parecer un tipo de orujo (36).

---

(32) Acerca de /KíKK/ > /KáKK/, v. *Sketch* 5.1.3.

(33) Acerca de esta voz, v. «Nuevos berberismos del hispanoárabe» en *Awrāq* 4 (1981) 27-30, especialmente p. 26, cuyas etimologías sigo manteniendo tentativamente, aunque pensando ahora que la agachadilla y el giro no son los de una zambullida, sino hechos por los danzarines negros durante su baile y al hacer girar en torno a su cabeza los flecos u otro objeto, como aún puede verse en Marruecos. También se podría mantener el mns. *heuueria* = */ḥawwāriyya/, partiendo de una vez como el marroquí /ḥewwar/ «eje».

(34) A la vista de los pls. ⟨ 1u22ú3 ⟩ de singular ⟨ 1á2i3 ⟩ recogidos en *Gramática métrica y texto...* 2.4.2.1.2, al parecer procedentes del árabe antiguo ⟨ 1u2ū3 ⟩, aunque lo más probable es que aquí haya que leer sencillamente /lí'b/ = * *legib* «juego» no «jugadores», pues las equivalencias latino-árabes de este documento no son tan estrictas.

(33) La documentación andalusí de esta voz comprende: a) El famoso pasaje de Aš-Šunqundī, ya recogido por el *Supplément* de Dozy bajo /qarawī/, y mencionado por García Gómez en *Andalucía contra Berbería*, p. 131, donde se cita /ixrāj al-qarawī/ como un género de diversión cultivado hábilmente por naturales de Úbeda, si bien no parece probable que se trate de un juego de manos, como ha puesto de relieve J. T. Monroe en «Prolegomena to the Study of Ibn Quzmān» en *El romancero hoy: Historia, Comparatismo*, p. 87, al analizar el cejel 12, donde se habla de un /qarawī/ que se ha quedado parado, dentro de una actuación juglaresca, y b) Aš-Šuštarī 8/1/4, donde tenemos /ïxráj alqawālib/ «producción de moldes», quizá «remedo» (a juzgar por el giro /ṣabb alqawālib/, en el *Supplément*) que, curiosamente, aparece también aquí como en aš-Šuqundī en conexión con la voz /inṭibā'/, por lo que sugerimos la siguiente lectura e interpretación de su cejel 8/1/4 y 5: /law ánna binṭibá'i wixráj qawálibi / /win ṣíbtu mínka xálwa, tanšúb maxálibi/: «Y a pesar de mi maestría y habilidad en remedos, si contigo me hallo a solas, se me enredan las zarpas». De todo esto cabe suponer que la actividad llamada /ixráj/ en el recuadro que estudiamos es de tipo coreo-dramático.

(36) Otra posibilidad sería la presencia aquí del andalusí /banín/ «sabroso» (documentado en *Supplément*),

69) ***Venare cum accipitre*** *zaid bi catam* = /ṣáyd biqaṭám/ (37).

70) ***Sedere in nuptiis*** *scuhud gorz* = /šuhúd 'úrs/.

71) ***Manducare perdices*** *ekel hagal* = /ák[a]l ḥajál/.

72) ***Audire liram*** *zamag rebeb* = /samá' rabáb/.

73) ***Preposituram accipere***: Falta el equivalente árabe, que podría ser el mismo que el de §90, ***ordinem episcopalem***, cuyo ininteligible *ekelzir* podría ser *tekdim*, voz que usa Alcalá (= /taqdím/) tanto para «obispado» como para «maestrazgo».

74) ***Pingere palacium*** *tezuuit megliz* = /tazwíq majlís/.

75) ***Fabricare turrim*** *bunien cazaba* = /bunyán qaṣába/.

76) ***Ambulare per eclesias***: Kunitzsch prefiere leer ***ecelas***, lo que dificulta la inteligencia de la porción final. Semánticamente, no está claro «andar por habitacioncitas»; en cambio, con la otra variante podemos suponer que la voz final ha sido amputada como en otras casillas (vgr. 44, 61 y 74) y sugerir una lectura **mezir ile alhek[al]* = /masír ila alháykal/ «ir al templo».

77) ***Venari leporem*** *zaid aranib* = /šáyd aránib/.

78) ***Soluere carceratum*** *itlac mahabuz* = /iṭláq maḥbús/.

79) ***Desiderare gra[tiam] dei***: Sin equivalente árabe.

80) ***Sanare infirmum*** *ifaca min algilla* (38) = /ifáqa min al'ílla/ (39).

81) ***Comparare unguentum*** *scire miar* = /širá miyár/: La segunda palabra, que no reconoce Kunitzsch, quiere decir «provisiones» y tal vez ha sido confundida por el traductor con /mayrūn/ «santo óleo», que podía ser muy familiar a un clérigo mozárabe.

82) ***Ad longinquam terram ire*** *duhol mizar* = /duxúl míṣ[a]r/.

83) ***Manducare cucumeres***: Falta el equivalente árabe, desplazado a §94 *eheleriha*, que se leerá *ekel hiar* = /ák[a]l xiyár/.

84) ***Legere libros***: Falta equivalente árabe.

85) ***Componere metrum***: Su equivalente árabe está desplazado a §96 *gamelnadra*, que se leerá **gamel nadm* = /'amál náẓm/.

86) ***Disputare cum sapiente***: Falta el árabe; quizá era ** gamel munadara* = /'amál munáẓara/, que habría sufrido haplografía por su parecido y cercanía al §96.

87) ***Comparare subtulares*** *scire ahfef* = /širá axfáf/.

88) ***Apprehendere musicam***: Es erróneo su equivalente árabe, que repite el §52.

---

pero la grafía original parece indicar una voz más larga y por otra parte, faltaría el /an/ conectivo excepcionalmente en este texto.

(37) Forma conservadora, más antigua que la atestiguada por el arabismo «alcotán». V *Sketch* 1.1.9 y 2.4.1.

(38) Mns. *abilla*, pero no es el único caso de ḇ ⟩ g en estos materiales.

(39) No es sorprendente que la forma IV haya adquirido sentido transitivo en este verbo, pues el dialecto la eliminó como en la mayoría de los casos, creando el ⟩nufūq⟨ ~ ⟩fiqt⟨ del *Vocabulista* s.v. «surgere» (con nota «de ebrietate vel infirmitate»). Al introducir los círculos cultos o semicultos la IV, también citada a continuación en dicha obra, era natural se tomase por causativa.

89) ***Odorem florum*** *scem alzuzen* = /šámm assussán/.

90) ***Ordinem episcopalem***: V. §73, debiendo excluirse la lectura de Kunitzsch * /akl ṣīr/ «comer pescaditos salados», que extrae una rarísima voz del diccionario clásico y supone en ***episcopalem*** un resto de ***pisces***.

91) ***Odorem rose*** *scem aluuard* = /šámm alwárd/.

92) ***Aperire castellum*** *iftitah hezan* = /iftitáḥ ḥíṣ[a]n/. Obsérvese el arabismo semántico ***aperire*** = *conquistar.*

93) ***Tangere organum*** *darb karamel* = /ḍárb karamál/.

94) ***Desiderium uite eterne***: Su equivalente árabe corresponde a §83, como se ha indicado, no convenciendo la lectura de Kunitzsch /akl arḫa/ «comer ternera», pues es muy rebuscado suponer que ***uite*** sea resto de ***vitella*** o ***vitula***.

95) ***Comparare boues*** *kezeb ganam* = /kás[a]b ganám/.

96) ***Martiū/Maritū optimum***: Debe leerse ***martyrium***, correspondiente a §40, mientras su árabe es de §85.

97) ***Parare uiscum*** *kazb zobeid* = /kásb ṣubbáyd/ (40).

98) ***Ascendere turrim*** *rukub tzor* = /rukúb súr/.

99) ***Vestire camisiam*** *lebez kaba* = /libás qabá/ (41).

100) ***Invenire repositum*** *Vgud kenz* = /wujúd kánz/.

De resultas de esta revisión, deben suprimirse del repertorio léxico de las pp. 297-9 las voces *arḫa, iwazza, būğūn, šibiṯṯ, išfā', ṣīr, 'ubbāl, nuḥās, naẓẓār, nūr y qiba* añadir /arkíla/, /ila/ (?), /bídya/, /bulúğ/, /bāğl/, /pulyáṭ/, /binā̆ca/ (?), /puṭṭún/, /muṯallāṯ/, /xárja/, /ixráj/, /xiyár/, /dírham/ (?), /šábl/, /šuhúd/, /ḍári/, /ṭáyyib/, /'ílla/, /ğalíẓ/, ğáyr/, /fityán/, /taqdím/ (?), /muktasíb/, /miyár/, /náẓm/ y /haykal/ (?), haciendo asimismo los ajustes necesarios a la fonética dialectal en otros casos y separándose las entradas compuestas, lo que añade a la lista /lisán/, /ṯáwr/, /ḥabíb/ y /ṭanbúr/, arrojando un total de 141 voces seguras, salvo las marcadas con interrogación.

El documento publicado por P. Kunitzsch es, pues, una importante contribución al conocimiento de las fases más antiguas del andalusí, especialmente en el aspecto léxico, y deberá ser tenido en cuenta en adelante en los estudios de este haz dialectal, una vez aquilatada la exactitud de sus materiales.

(40) No sólo figura esta voz en el *Vocabulista,* sino también en IQ 49/6/2.

(41) Aquí se rechazará un posible /káppa/ «capa», no como mozarabismo, sino por divergencia semántica e incluso fonética, pues /p/ es mantenida en /puṭṭún/ (aunque no en /pulyáṭ/).

L'ORDENACIÓ DEL TERRITORI DEL PAÍS VALENCIÀ ABANS DE LA CONQUESTA, SEGONS IBN-AL-ABBAR (SEGLE XIII)

Por
MÍKEL DE EPALZA

El territori del País Valencià actual, abans de la conquesta cristiana de la primera meitat del segle XIII, tenia una ordenació política i administrativa que no es basava només en la distribució física dels espais. Les autoritats musulmanes, al llarg de més de cinc segles d'exercici del poder, havien configurat una jerarquia d'espais político-administratius. En aquest treball no s'estudiarà l'evolució d'aqueixa ordenació del territori actualment valencià, a l'època àrab, sinó que es presentarà el resultat d'aqueixa evolució de més de mig mil.lenni, en el moment mateix del canvi radical que va suposar la conquesta cristiana.

La documentació adduïda serà purament àrab, no pas la cristiana de la mateixa època, i solament la del moment de la conquesta, no pas d'èpoques anteriors a aqueixa primera meitat del XIII. És la que reflecteix l'historiador i polític valencià Ibn-Al-Abbar i que correspon a l'ordenació del territori valencià pel poder almohade, últim règim polític musulmà abans de la conquesta, instal.lat a la regió des d'aproximadament 1170 (1).

No és que d'altres documentacions siguen menyspreables. La documentació cristiana d'aqueix moment pot ser preciosa i, en molts aspectes,complementària, però planteja uns problemes de distorsions de la realitat de l'època, amb actuals discussions científiques com més va més afinades sobre la seua utilització com a font per al coneixement d'aqueixa realitat imme-

(1) Per a una visió general del període, vegen M. J. RUBIERA - M. de EPALZA, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva, 1987, pp. 93-104.

diatament anterior a la conquesta. D'altra banda, els textos àrabs plantegen cadascun problemes propis, amb fiabilitat diferent segons el tipus de text (geogràfic, cronístic, etc.) segons l'època de la seua redacció (amb utilització pels autors de fonts d'altres èpoques anteriors) i segons el lloc de redacció (els autors orientals utilitzen una nomenclatura pròpia, que no sempre coincideix amb la usual a Al-Andalus). D'ací la necessitat d'una crítica textual de cada autor en cada època, abans de fer síntesi en què es combinen les dades. És el que farem ací amb les informacions d'Ibn-Al-Abbar en les seues obres històrico-literàries o biografies de savis que han nascut o viscut a la regió valenciana, dels seus mestres i de literats de diverses èpoques, les antologies poètiques dels quals presenta (2).

Ibn-Al-Abbar de València (1199-1260), de família originària d'Onda, és sens dubte el personatge polític i literari més important de la València precristiana (3). Com a escriptor, és autor d'una valuosa antologia o divan de la seua poesia, on destaquen els poemes a la pèrdua de València, especialment amb l'emotiva cassida que va recitar davant el sobirà de Tunísia a l'am-

---

(2) Les sigles de les obres i edicions biogràfiques d'Ibn-Al-Abbar, amb la numeració per biografies i no pas per pàgines (amb excepció d'AA), són:

AA - *Al-Muqtaḍab min kitāb Tuḥfat al-Qādim,* ed. Alfredo Bustanì, *Al-Mashreq,* Beirut, 41, 1947, Seguim la 2.ª edició, Ibrāhīm Al-Abyārī, El Caire, 1958, 207 pp. (104 biografies, resum de l'obra d'Ibn-Al-Abbar, feta per Al-Balfiqī del segle XIV, de Valefique (Almería), encara que la seua família era de Xarq-Al-Andalus, segons Ibn-Al-Abbar MU-86 i MU-89.

AGP - Maximiliano ALARCÓN - Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, «Apéndice a la edición Codera de la «Tecmila» de Aben Al-Abbar», *Miscelánea de estudios y textos árabes,* Madrid, 1915, pp. 145-690 (biografies 2.153-2.982, amb afegits a les biografies de l'edició de Codera, CO).

CA - *Takmila,* ed. El Cairo, vol. I, 1955/1375 H., 351 pp. (biografies 1-1292), vol. II, 1956/1375 H., pp. 468-944 (biografies 1293-2188).

CO - *Takmila,* ed. Francisco Codera y Zaydín, *Complementum libri Assilah,* Madrid, vol. I, 1887, 416 pp. (biografies 1-1185), vol. II, 1889, pp. XIV, 414-963 (biografies 1186-2152).

HS - *Al-Ḥulla As-Siyarā',* ed. Husain Mu'nis, El Caire, vol. I, 1963, 312 pp. (111 biografies), vol. II, 1964, 480 pp. (biografies 112-216).

MU - *Muᶜjam,* ed. Francisco Codera y Zaydín, *Almôcham (Dictionarium ordine alphabetico de discipulis Abu Ali Assadafi ab Aben Al-Abbar,* Madrid, 1886, XIX-368 pp. (315 biografies).

SA - *Iᶜtāb al-kuttāb,* ed. Sālih Al-Axtar, Damasc, 1961/1380 H., 327 pp. (biografies 1-75) (Aquest llibre interessa poc per a aquest treball, perquè hi ha poques biografies d'Al-Andalus i només 5 estan relacionades amb la regió valenciana: SA-57 SA-61, SA-66, SA-68, SA-75).

(3) Ja féu veure la importància d'Ibn-Al-Abbar com a historiador el valencià Francesc PONS BOIGUES, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles,* Madrid, 1898 (reimpressió Amsterdam 1972) i l'acadèmic Eduardo SAAVEDRA, «Informe sobre la Técmila de Abén Alabar», *El Archivo,* Dénia, II, 1887-1888, 167. De l'abundosa bibliografia sobre Ibn-Al-Abbar, podem indicar A. BEL-Mohamed BENCHENEB, «La préface d'Ibn Al-Abbar à sa Takmila as-sila», *Revue Africaine,* París, núm. 294, 1918, 306-335; l'article sobre una obra seua religiosa d'Ahmad GHEDIRA, «Un traité inédit d'Ibn Al-Abbar à tendance chiite», *Al-Andalus,* Madrid-Granada, XIII, 1957, 30-54, i dos llibres monogràfics en àrab ᶜAbd Al-ᶜAzīz IBN ᶜABD AL-MAJĪD, *Ibn Al-Abbār. Ḥayātu-hu wa-kutubu-hu,* Tetuán, 1954, i ᶜAbd Allāh ṬABBAᶜ, *Ibn Al-Abbār. Kitāb ḥullat as-siyarā',* Beirut, 1962 (tesi doctoral defensada a la Universitat de Madrid en 1956 i traduïda a l'àrab). Dos bons treballs recents: María Jesús VIGUERA, «Los Fāṭimīes de Ifrīqiya en el *Kitāb al-Ḥulla* de Ibn Al-Abbār de Valencia», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alacant, 2, 1985, 29-37, i María Luisa ÁVILA, «El método historiográfico de Ibn al-Abbār», *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus,* Madrid, 1988, 555-583.

baixada que presidia per tal de demanar-li ajut per a la ciutat assetjada (4). També és autor d'antologies d'altres poetes, generalment d'Al-Andalus (5). Com a historiador, és famós per les seues biobibliografies d'autors d'Al-Andalus, que són les que utilitzarem principalment per a l'estudi de l'ordenació territorial valenciana de la seua època (6). Com a polític, tenia un profund coneixement de tots els territoris sota sobirania musulmana d'Al-Andalus (havia viatjat fins a Sevilla i Badajoz) i especialment dels territoris dependents de València, on va tenir càrrecs públics diversos (cadi o «governador civil» a Dénia, d'altres magistratures a València i Morvedre) i va ésser alt funcionari dels governants de València i, després del desterrament consegüent a l'ocupació cristiana de 1238, de Bugia (actual *Béjaïa*) i finalment de la cort de Tunísia on va morir, víctima d'intrigues polítiques.

Els repertoris biobibliogràfics d'Ibn-Al-Abbar han estat sempre molt estimats per la seua toponímia o la seua abundància de noms de lloc (7). Mentre n'esperen els promesos repertoris exhaustius —ara informatitzats— (8), farem una prospecció, a partir dels textos editats, no pas per a estudiar-los exhaustivament, sinó per a esbossar l'ordenació territorial valenciana. Per a la qual cosa ens basarem en la «qualificació» que tenen aqueixos noms de lloc en Ibn-Al-Abbar i la «jerarquització» dels territoris que això suposa, des del punt de vista polític-administratiu (algunes vegades mencionarem els topònims inclosos en una *nisba* o nom personal o familiar d'origen —per exemple, *Al-Qirbiliânî* de *Qirbiliân,* Crevillent—), encara que no supose una qualificació del nom del lloc d'origen).

Aqueixos qualificatius —analitzats a l'apartat següent— tenen dues característiques que els fan particularment fiables per al propòsit d'aquest estudi. D'una banda segueixen un sistema constant i perfectament rigorós (9). De l'altra, no tenen cap pretensió sistemàtica, ja que Ibn-Al-Abbar en cap moment no vol presentar una ordenació territorial, la qual cosa l'hagués portat —com a molts geògrafs àrabs— a utilitzar documentació d'èpoques diferents i a fer anacronismes o concordances distorsionants (10).

---

(4) Abd As-Salām HARRAS, «El diván de Ibn Al-Abbār», *Revista de la Universidad de Madrid,* Madrid, XV, 1966, 57-60, resum de tesi doctoral, el text de la qual s'edità en àrab *Dīvān Ibn Al-Abbār,* Tunis, 1986. Sobre els poemes a la caiguda de València vegen María Jesús RUBIERA, «La conquesta de València per Jaume I com a tema literari en un testimoni de l'esdeveniment: Ibn Al-Abbar de València», *L'Aiquadolç,* Dénia, 7, 1988, 33-44.

(5) Vegen AA, HS, SA i A. A. AT-ṬABBAᶜ, *o.c.*

(6) Vegen AGP, CA, CO i MU.

(7) Només mencionarem els noms dels principals investigadors que han utilitzat aqueixes obres per estudis toponímics: Codera, Ribera, Seybold, Mones, Sanchis Guarner, Coromines, Guichard, Vallvé, C. Barceló, Rubiera.

(8) M. MEOUAK, «La Takmila d'Ibn Al-Abbār. Notes et observation à propos de ses éditions», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée,* Aix-en Provence, 40/2, 1985, 143-146, presenta un projecte francés per posar l'onomàstica valenciana de la *Takmila* d'Ibn-Al-Abbar en ordinador.

(9) Només he trobat tres «irregularitats»: diu que València és un àmal, del qual depenen Llíria i Sogorb CO-723 o Àbixa i Morvedre, CA-202 quan sempre diu que són amals dependents de València (crec que és mala transcripció del dual) i Alacant i Oriola de l'àmal de Múrcia CO-1594 (també un cas de dual). Hi ha algun cas més en AA, text que no és d'Ibn-Al-Abbar directament, sinó un resum fet per un d'Almeria, poc rigorós i que desconeixia la situació valenciana: és una contraprova del rigor d'Ibn Al-Abbar.

(10) Problemes d'Al-ᶜUḏrī, Al-Idrīsī, Yāqūt Al-Hammawī, etc.

Ibn-Al-Abbar menciona els llocs i els qualifica a partir del seu coneixement directe, amb l'única finalitat de situar-hi els personatges biografiats i lluns activitats. Així, al seu coneixement summament autoritzat, com a alt càrrec de l'administració valenciana, s'afegeix la denominació directa i pragmàtica dels noms de lloc i la seua qualificació, tal com es coneixien al seu temps, a mitjans del segle XIII, ja que va iniciar els seus repertoris biobibliogràfics abans del seu exili de 1238 i en va prosseguir la redació a Bugia i Tunis, on havia de precisar un poc més —però també directament— la situació dels llocs valencians, per a uns lectors allunyats de la realitat del Xarc-Al-Andalus («Orient de la Península Ibèrica àrab»).

Sols s'estudiarà, doncs, aqueix aspecte polític d'ordenació territorial (11), sense pretendre d'ésser exhaustius, perquè alguns topònims presenten dificultats d'identificació o de localització i perquè evidentment Ibn-Al-Abbar no esmenta més que aquells llocs relacionats amb uns quants centenars de personatges que van nàixer o viure a territori valencià. Si a certs llocs no va haver savis o no els esmenta, els llocs no apareixen. D'altra banda, quan alguns llocs només apareixen una vegada, cal ser conscients de la precarietat de la dada.

Tampoc no s'hi tractarà del problema crític de les edicions, ni de la duplicació de les biografies per a un mateix personatge, ni tampoc de la identificació de tots els topònims que no han estat fefaentment identificats pels que ens han precedit (hi aporte alguna identificació o correcció nova, de passada, perquè no és aquesta la finalitat d'aquest treball).

Amb aquestes limitacionos metodològiques, s'estudiarà:
1r. la terminologia de les localitzacions en Ibn-Al-Abbar.
2rd. les poblacions dependents de Múrcia.
3r. les poblacions dependents de Dénia.
4rt. les poblacions dependents de Xàtiva.
5é. les poblacions dependents de València.
6é. les zones frontereres o militars, enfront de territoris cristians.
7é. l'ordenació judicial del territori valencià.

L'esquema que es presenta ací podrà enriquir-se amb algun topònim nou, fruit de noves identificacions, localitzacions o noves edicions de manuscrits. Però bàsicament correspon a les categories i esquemes d'ordenació del territori en terres valencianes d'època àrab, just abans la conquesta.

Aquest treball s'insereix, amb les seues limitacions, en el procés de donar a conéixer millor les característiques urbanes en tots els àmbits de la societat musulmana, especialment a València. Es veurà així que, al segle XIII

(11) Els antecedents més importants, encara que centrats sobretot en el segle X, i a tot Al-Andalus, són H. MONES, «La división político-administrativa de la España musulmana», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. Madrid, V, 1957, 79-183, i J. VALLVE, *La división territorial en la España musulmana*, Madrid, 1986.

i segurament des de sempre, eren les ciutats les que configuraven tot l'espai polític dels territoris de Xarc-Al-Andalus, del País Valencià actual (12).

També es veurà, als capítols regionals següents, que les demarcacions territorials no corresponen enterament als límits autonòmics actuals, ni en la seua part meridional —dependent de Múrcia— ni septentrional, on la jurisdicció valenciana entrava en territoris aragonesos o havia heretat de territoris tortosins, en caure aquesta ciutat i les terres de la conca baixa de l'Ebre a les mans de cristians.

Finalment cal advertir, en aquestes observacions prèvies, que aquesta estructura d'ordenació havia estat advertida ja per l'arabista valencià Julià Ribera i Tarragó, al final de la seua vida i des del seu retir de Carcaixent: és «l'administració i ordre de les ciutats» dels àrabs valencians, l'estudi dels quals pretenia impulsar (13).

Els termes en cursiva indiquen la transcripció del text o de l'escriptura àrab, però de cap manera la pronunciació d'aqueixa paraula. Per això van acompanyats del terme —nom propi o nom comú— catalanitzat (14).

1. La terminologia de les localitzacions, en Ibn-Al-Abbar

Ja s'ha dit que aqueix historiador esmenta els topònims i els qualifica sols en funció de la localització dels seus biografiats i dels seus càrrecs o activitats. Es poden detectar així diferents sèries de qualificatius de topònims.

La primera és d'ordre político-administratiu, al voltant del terme *àmal,* plural *amals* (en àrab *ᶜamal,* plural *aᶜmlal*) que podríem traduir per «capital comarcal», ja que engloba alhora el concepte de «ciutat amb capitalitat jurisdiccional» i el d'una «població comarcal», més que no directament un territori. Cal recordar que el dret musulmà, a diferència del romano-feudal, considera prioritàriament les relacions d'autoritat i de jurisdicció en relació amb els grups de persones més que no en relació amb els territoris en els quals viuen (matisació complexa, que no pot desenvolupar-se ací). Segons Ibn-Al-Abbar, confirmat per d'altres fonts que no són tan rigorosament sistemàtiques (15), l'àmal és —per a l'època almohade del segle XIII— la unitat admi-

(12) Vegeu insistència en aqueix aspecte en M. J. RUBIERA - M. de EPALZA, *Xàtiva...*, pp. 19, 34-37, 127-144 i M. de EPALZA, «Precisiones sobre instituciones musulmanas de Baleares», *V Jornadas d'Estudis Històrics Locals. Les Illes Orientals d'Al-Andalus i les seves relacions amb Sharq Al-Andalus, Magrib i Europa Cristiana (ss. VIII-XIII)*, Palma de Mallorca, 1987, 73-89.

(13) J. RIBERA i TARRAGO, «Prólogo al 'Repartiment de Valencia'», *Opúsculos Dispersos,* Tetuán, 1952, p. 63.

(14) Sobre la utilitat de no usar transcripcions de l'àrab més que quan es vol reproduir el text escrit en àrab i si no usar el nom actual, generalment més proper a la pronúncia dels àrabs, vegeu M. de EPALZA, «Precisiones...», pp. 74-75, i S. MARTÍNEZ-TERCERO - M. de EPALZA, «Sobre la arabización de los nombres de las Islas Baleares: Maiorica, Minorica, Ebusa-Ebisa, Furmentera-Formentera», *Les Illes...*, 173-179.

(15) Veg. G. ᶜABD AL KARIM, *Terminología geográfico-administrativa e historia político-cultural de Al-Andalus en el «Muᶜŷam Al-Buldān» de Yāqūt,* Sevilla, 1972, per a un autor oriental. Exemple d'utilització d'una sola font i del seu lèxic M. de EPALZA, «Estudio del texto de Al-Idrisi sobre Alicante», *Sharq*

nistrativa fonamental a Al-Andalus, centrada en la capital comarcal que li dóna el nom. Són els «amals governamentals o estatals» *(aᶜmâl makhzumiyya)*, que cita incidentalment Ibn-Al-Abbar HS-142 quan parla de «la instal.lació de l'estat o règim dels almoràvits» *(iḥtilâl dawla al-mulaththimîna)*.

Però els amals depenen d'una unitat político-administrativa superior: les metròpolis o ciutats capitalines. Ibn-Al-Abbar no les sol aplicar un terme qualificatiu determinat: s'acontenta a mencionar que d'elles depenen aquests amals. A l'actual territori valencià hi ha quatre ciutats que tenen aqueixa categoria: València, Xàtiva, Dénia i Múrcia.

A València se l'anomena de vegades *ḥâḍira* («capital»)HS-128 o *ḥaḍra Balansiya* MU-105, que podria significar també «de la banda de». Aquests mateixos qualificatius s'apliquen a d'altres importants capitals regionals, com Badajoz HS-128 o Tunis (HS-146 HS-266 CO-1217). Potser és una expressió per oposar la ciutat a les seues rodalies *(madîna-ahwâz)* com en el cas de Fes HS-49. En un text sembla oposar la *madîna* de València i a *ḥaḍra* de Còrdova HS-8 HS-6, evidentment més important per als historiadors andalusins. En altres contextos, sembla que es vulga recalcar que un estudiós tingué una docència no a la regió de València sinó al centre mateix de la ciutat AGP-2373. Per aquest motiu es menciona la «ciutat» de València *(madîna Balansiya)* CA-903 CO-52 quan el nomenament d'un cadi CA-903 o arran d'uns estudis CA-704 o d'un encontre CO-52. Però el que és molt clar és que els amals ho són en funció de la seua dependència directa i orgànica d'aqueixes metròpolis. Un text aïllat d'Ibn-Al-Abbar expressa aqueixa relació orgànica de les metròpolis i els seus amals: «un dels amals de la senyoria de Toledo» *(min aᶜmâl ḥaḍra Tulayṭula* SA-67). En uns altres nivells —polítics però no administratius— es pot parlar de l'alcàsser o centre político-militar de València *(qaṣr* HS-135) o del «poble de València» *(ahl Balansiya)*, com a subjecte d'uns avalots HS-145.

En la terminologia d'Ibn-Al-Abbar, se sol mencionar aqueixa dependència jurisdiccional amb dues fórmules, sempre relacionades amb topònims de ciutats (16): «lloc X, àmal d'Y» *(makânun ᶜamal makânin)* i «lloc X, un dels amals d'Y» *(makânun min aᶜmâl makânin)*.

D'altra banda, l'àmal és una unitat jurisdiccional que engloba diversos nuclis de població. Són sobretot les alqueries *(qarya,* plural *qurà)*, que es mencionen generalment en relació amb l'àmal del qual depenen o en el qual se

---

Al-Andalus. Estudios Árabes, Alacant, 2, 1985, 215-232. Sobre l'origen dels variats sentits de ᶜāmil (àmil o governador d'un àmal), veure *Encyclopédie de l'Islam,* 2.ª ed. I, 447-448 (en el *Corà,* IX, 60, ja seria «recol.lector d'impostors»).

(16) En Ibn Al-Abbar, les ciutats són sempre les referències; de vegades un accident geogràfic (Rugat «a l'oest del congost» CA-2027 i la muntanya d'Amr AGP-2298). En canvi, l'oriental Yacut Al-Hámawi parla d'Altea com formant part del *«Nàzar de la Muntanya»* (G. ᶜABD AL—KARIM, «Yacut. La España musulmana en la obra de Yaqut (siglos XII-XIII). Repertorio enciclopédico de ciudades, castillos y lugares de Al-Andalus extraídos de Muᶜŷam al-buldan (Diccionario de los países). Traducción», *Cuadernos de Historia del Islam,* Granada, 6, 1974, p. 87, la qual cosa pot ser certa però no correspon al concepte de l'andalusí Ibn-Al-Abbar, per a qui l'àmal està sempre vinculat a una ciutat que és la seua capital.

situen. Alguna vegada es qualifiquen aqueixos nuclis menors de població com a «lloc» *(mawdiᶜ)* CA-70, també en relació amb l'àmal a què pertanyen. Crec que hem demostrat en front de l'opinió de Pierre Guichard, que les *qarya* —en època musulmana— signifiquen mers nuclis de població, sense la més petita càrrega semàntica directa en relació amb la propietat col.lectiva de la terra i menys encara amb el pretés binomi alqueria —rafal (raal), propietat col.lectiva— propietat personal (17). Els rafals *(raḥal)* no apareixen per a res en Ibn-Al-Abbar, així com tampoc el terme «aldea» (en àrab *daiᶜa),* que sí té clara connotació de «propietat estatal arrendada» (18). En canvi la qualificació d'«alqueria» o «poble» *(qarya)* és molt freqüent per designar un lloc menor dependent d'una ciutat capital comarcal d'un àmal.

La paraula *balad,* que podria designar també «poble», sols s'usa en Ibn-Al-Abbar en el sentit de «patria d'u, la seua ciutat natal, la terra», sempre amb possessiu *(baladu-hu* en CA-420, CO-1593, MU-77 i pàssim), no com a «poble, llogaret, població menor». El seu plural *bilâd* sols s'empra en expressions generals: «per terres de Xarc-Al-Andalus» CA-489.

Es veu, doncs, en la qualificació dels llocs d'Ibn-Al-Abbar, una clara piràmide administrativa a tres nivells: 1r les metròpolis o capitals; 2n els amals o capitals comarcals; 3r els nuclis inferiors de població, com les alqueries.

Sembla que el terme *ᶜamal* té una càrrega semàntica també militar, en el sentit que les ciutats que són caps d'amals tenen una situació estratègica important i bones fortificacions. Es molt probable que la reforma administrativa d'almohades i almoràvits, reflectida als amals, corresponga a un desig de reforçar el conjunt del territori d'Al-Andalus, davant el perill cristià des de finals del segle XI. De fet els «governadors» o àmils *(ᶜâmil)* dels amals tenen caràcter militar —en part, també fiscal— i mai no apareixen entre els biografiats d'Ibn-Al-Abbar (amb l'única excepció del conegut governador de Menorca Saïd Ibn-Uthman HS-170), perquè serien militars, d'origen magrebí en època almohade, personatges que no tenien la cultura erudita dels que interessaven a l'historiador valencià. En canvi sí que apareixen nombrossos càrrecs administratius i judicials relacionats amb l'«administració civil» (cadis, kàtibes, docents, predicadors, etc.) en el complex entramat de qual no entrarem en aquest treball, a pesar de la seua íntima relació amb l'ordenació del territori valencià.

La segona sèrie de qualificatius que revela una ordenació polítco-administrativa gira al voltant del terme cora (en àrab *kûra,* plura *kuwar),* que apareix qualificant algunes de les ciutats de la regió, concretament Elx, Llíria i Sogorb, plantejant alguns problems.

El primer problema resideix en la utilització tradicional del terme cora, en àrab. Engloba regions molt amples: en època del califat, hi havia a la nostra

(17) Veg. M. J. RUBIERA MATA, «Rafals y raales; ravals y arrabales; reals y reales», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alacant, 1, 1984, 117-122, i M. J. RUBIERA - M. de EPALZA, *Xàtiva...,* p. 18.

(18) M. J. RUBIERA - M. de EPALZA, *Xàtiva...,* p. 60.

regió dues cores, la de Múrcia i la de València (de vegades, també Xàtiva) (19). ¿Com s'aplicarà aquest terme, al segle XIII, a districtes evidentment menors, com Elx, Llíria i Sogorb? Un segon problema resideix en la duplicació de termes, amb cora i àmal: tant Elx, como Llíria o Sogorb són cores però també apareixen nombroses vegades com amals respectivament de Múrcia (Elx) i València (Llíria i Sogorb). ¿Quina diferència hi ha entre aquests dos termes administratius? Un tercer problema s'afegeix als anteriors: ¿per què no es menciona aquesta categoria de jurisdicció, dependent de les metròpolis, per d'altres poblacions valencianes que són amals com elles?

Aquests nivells de problemes —que crec ser el primer a plantejar— tenen fàcil solució si es considera que les cores representen una jurisdicció judicial, segons Ibn-Al-Abbar. Seria al segle XIII una xarxa de seus d'una magistratura comarcal, també dependents de les metròpolis. Així s'explica la doble denominación d'àmal i de cora per a certes ciutats comarcals. De fet, Ibn-Al-Abbar en les seues biografies empra «àmal» per a situar l'origen, naixement o estada d'un dels seus biografiats, i usa —molt menys— «cora» quan parla de la destinació o nomenament d'un magistrat (per exemple, CA-2117): «fou nomenat per a exercir el càrrec de cadi de tal cora» *(wuliya qidâ' kûra makânin)* o «fou nomenat per a exercir el càrrec de cadi de diverses cores de Xarc-Al-Andalus» *(wuliya qiḍâ' baᶜḍ kuwar Xarq Al-Andalus)*. Açò explica també que es mencionen les cores en pocs casos i en ciutats petites: en les ciutats majors se suposa un tribunal i una jurisdicció judicial i es diu senzillament «fou nomenat per a exercir el càrrec de cadi de tal ciutat», sense especificar que és una cora. Açò evidentment, redueix un poc el nostre coneixement de la xarxa administrativa dels amals, segons Ibn-Al-Abbar i la realitat de l'ordenació territorial valenciana del segle XIII (vegeu capítol 7é d'aquest treball per ampliar l'estudi d'aqueixa xarxa judicial).

Un altra sèrie de qualificatius que aplica Ibn-Al-Abbar a llocs valencians formen una ordenació territorial que podríem anomenar militar: les zones de frontera (el *thagr*, plural *thugûr* que convindria catalanitzar en thagr i thagrs). Són, segons Ibn-Al-Abbar i la situació geopolítica del seu temps, les zones de Requena, Alpont, Culla, Xivert, Onda, Peñíscola i Abixa, com s'etudiarà al capítol 6é d'aquest treball. Com a qualificatiu militar s'utilitzen també els termes de «castell o alcalà» *(qalᶜa,* plural *qilâᶜ)* per a Alpont CA-1083, Xèrica CA-1200 i Xivert, i també els de «castell» o *ḥiṣn* (plural *ḥuṣun*) per a Alpont AGP-2206 CO-1173, *Almâna* prop Xàtiva CA-438, Montornés HS-145. El terme de «costera, altura» *(ᶜaqaba* i els seus derivats) pot tenir sentit estratègic i militar, però és originàriament un terme d'accident físic, aplicat per Ibn-Al-Abbar a Morvedre i Abixa CA-1204 CO-553 (20). S'ampliarà aquesta referència a l'ordenació d'aqueixos territoris militars de les fronteres amb els cristians al capítol 6é.

---

(19) *Idem.*, p. 17-19.

(20) Veg. E. TERÉS, «Al-ᶜAqaba. Notas de toponimia hispanoárabe», *Al-Andalus*, Madrid, 43, 1978, 369-403.

Una quarta categoria o quart grup d'expressions qualificatives no té referència a un ordenament polític del territori valencià, com els tres grups anteriors. Són simples referències geogràfiques, encara que sempre en relació amb les ciutats. Aquest grup indica, d'una banda, que Ibn-Al-Abbar —com d'altres textos àrabs medievals— barreja qualificatius d'índole diversa, que no hauríem actualment d'unificar arbitràriamente o sistemàticament, però també confirma d'altra banda, que l'historiador valencià l'únic que pretén és assenyalar la localització, utilitzant-hi qualsevol categoria de referència espacial, encara que sempre en relació amb un context urbà, de nuclis importants de població.

S'han reunit en aquest grup a) els conceptes geogràfics d'orientació (nord, sud, est, oest); b) el terme *jiha* i el seu plural *jihât* («cap a», «en direcció a», «devers»); c) el terme *nâḥiya,* plural *nawâḥî* («rodalia», «voltants»). Tots ells són termes molt utilitzats per Ibn-Al-Abbar, especialment per referència a València, la qual cosa pot explicar-se per una gran densitat de població dispersa al seu voltant, on aquestes fórmules vagues supleixen una localització precisa difícil d'expressar.

Les expressions «al nord de» *(bi-jawf,* per a una alqueria de Xàtiva CA-510 i per a Sarrión al nord de València CO-179), «al sud de» *(qiblî* CA-2027 MU-202), «a l'est de» *(fî xarqî,* que segons Ribera significaria la riba esquerra del riu Guadalaviar o Túria (21). La costa septentrional de València i Castelló actuals és *xarqî* CA-420), «a l'oest de» *(fî garbî,* generalment de València, com Silla, Picassent, etc.) s'usen sobretot per indicar la situació d'alqueries que depenen de València capital. No corresponen a l'orientació moderna, com explicà molt bé Ribera: els àrabs tenien el sud *(qiblî)* cap a la Meca, és a dir cap al mar, i les altres direccions lògicament desviades segons aquest criteri. Aquesta orientació geogràfica, dominada per la religió i sense connotacions administratives, mostra un aspecte important de la distribució dels espais i dels temps regits per l'Islam (22).

L'expressió *jiha* i el seu plural *jihât* signifiquen generalmente direcció i per això es poden traduir amb el seu sentit primari de «cap a», «en direcció a», «els voltants de», però és molt possible que tingués un aspecte més substantiu en Ibn-Al-Abbar, com els actuals sentits que ha pres la paraula en àrab: «comarca», «districte», «barri». Parla de la *jiha* de Requena, CA-813, però sobretot de les *jihât* de Xàtiva (on se situa una vegada Cocentaina, que és un altre districte judicial i administratiu, que depén de Dénia, per la qual cosa pense que aqueixos *jihât* són purament una localització geogràfica) i de València (en els *jihât* de la qual diu que és Sogorb, que en realitat és un dels seus amals, bastant allunyat). S'usa aquesta qualificació per a nomenaments judicials («cadi

(21) «Las tierras de la huerta de Valencia en tiempos árabes se dividían en dos grandes porciones: las de la izquierda del Guadalaviar se llamaba *Axarquía,* y las de la derecha la *Algarbía»,* com en altres regions al voltant de grans ciutats d'Al-Andalus com Málaga i Sevilla (veg. J. RIBERA Y TARRAGÓ, «El Santón de Almusafes», *Almanaque de «Las Provincias»,* Valencia, 1930, p. 219; *Opúsculos Dispersos,* Tetuán, 1952, 19-22).

(22) M. J. RUBIERA - M. de EPALZA, *Xàtiva...,* págs. 117-144.

en més d'un lloc de les *jihât* de Xàtiva» CA-184, «cadi en més d'una *jiha* de les *jihât* de Múrcia» CA-272, «cadi a Cocentaina i d'altres *jihât* llevantines» CA-1346), però també per a nomenaments de predicador, per a indicar lloc de naixença i fins i tot amb una certa indeterminació de jurisdiccions, com s'ha dit. Per això, el més probable és que es tracte d'una simple referència geogràfica, en relació amb una ciutat i sense referència directa al seu territori administratiu.

Quasi el mateix pot afirmar-se en aquest sentit del terme *nâḥiya* i el seu plural *nawâḥî:* té alhora un sentit adverbial i substantiu, entre els significats en català i en castellà d'«al voltant de» i d'«els voltants de». C. Barceló dóna un caràcter molt substantivat i específic a la paraula quan diu que «la ciutat que mantenia sota el seu control l'espai agrícola *(nâḥiya)»,* però afegeix de seguida, per a no accentuar un possible aspecte administratiu: «Aquesta també era la tesi de Lévi-Provençal, per a qui al-Andalus estava dividit en ciutats, no en cores, i tant aquestes com la *nâḥiya* no tingueren mai valor oficial» (23). També és molt coneguda en la llengua àrab l'expressió, molt general, «de totes parts» *(min kull nâḥiya),* també utilitzada per Ibn-Al-Abbar HS-34.

En els repertoris biogràfics, es mencionen alqueries de la *nâḥiya* de Cullera, Llíria, Dénia i el «Mont d'Amr» *(jabal ʿAmr)* «de la *nâḥiya* de València CA-54. El plural s'usa sobretot per a València, insistint que té algunes *nâḥiya (baʿḍ nawâḥî,* «alguna de les *nâḥiya* de...» CA-2056) o que u fou nomenat predicador en algunes *nawâḥî* de València CA-1477, peró també s'aplica a Onda («de les *nawâḥî* d'Onda» CO-781). La quasi equivalència de *jiha-jihât* i de *nâḥiya-nawâḥî* apareix sobretot en uns nomenaments de càrrecs de mesquites CA-2182 CO-833 CA-1360, però pot afirmar-se que ambdós termes es refereixen d'una manera general a una localització geogràfica de districtes menors.

El que sembla evident és que també aquesta terminologia indica abans de tot una localització geogràfica respecte a una ciutat, amb referència a una zona rural si voleu, però no administrativa, encara que tinga forma substantiva i puga traduir-se per «zona», «districte», «país», «banda», «part», però amb tots aquests significats al mateix temps.

Sols una vegada es menciona el terme de *bâdiya,* que a Al-Andalus no designa allò beduí sinó allò rural com oposat a allò urbà: «era originari del camp de València, encara que fou conegut amb el nom d'El Valencià», escriu Ibn-Al-Abbar, pot ser amb cert orgull de ser de la ciutat de València i no de la seua horta MU-38.

Una sola vegada apareix el terme *juz'* («part», però també «districte» i fins i tot pot ser «partida»), referit a l'alqueria de *Bâlima* (probablement l'actual Palma de Gandia), en el *juz'* de Bairén CA-2066. El *juz'* (plural *ajizâ'*) apareix molt com a unitat territorial (¿administrativa? ¿de producció? ¿fiscal?...) en els

(23) C. BARCELÓ TORRES, *Toponímia aràbica del País Valencià. Alqueries i castells,* Xàtiva, 1982, p. 42.

repartiments baleàrics (24), però caldria fer moltes reserves sobre l'efectivitat i origen àrab (o barbaresc dels almoràvits) en aqueixos repartiments, tan influïts per la terminologia dels conqueridors cristians encara que s'usen paraules àrabs (25). De tota manera, el terme *juz'*, amb evident sentit d'espai dependent d'un *ᶜamal*, el de Bairén, està ací document en Ibn-Al-Abbar.

Finalment, dues referències geogràfiques àmplies afecten també el territori valencià, perquè hi és inclòs: «el Llevant d'Al-Andalus» i «la marca o marques orientals».

La demarcació *Xarq Al-Andalus*, «Orient o Llevant de la Península Ibèrica àrab», apareix molt sovint en Ibn-Al-Abbar. Conté tot el territori actualment valencià, però també part de Catalunya, Terol, Conca, Albacete i tota l'actual Comunitat Murciana (un originari de Silves «se'n va anar els amals de *Xarq Al-Andalus*» CA-2091). S'usa per indicar un origen vague, una localització múltiple, d'uns estudis CA-308, d'origen AGP-2536, d'estada o viatge AGP-2871 CA-2060. Origina cognoms o noms d'origen *(Ax-Xarqî*, «el de *Xarq Al-Andalus*» CA-1175 CO-524) i s'usa en fórmules generals: «viatjà per terres de Xarc-Al-Andalus» *(tajawwala bi-bilâd Xarq Al-Andalus)* o venia gent a veure'l de tot Al-Andalus, «del Llevant i del Ponent d'Al-Andalus» *(min Xarq Al-Andalus wa-Garbi-hâ* CO-750).

La demarcació *Ath-Thagr Ax-Xarqî* l'estudi de la qual es farà una mica més detingudament al capítol 6é d'aquest treball, designa en Ibn-Al-Abbar «la marca o les zones frontereres orientals», des de Daroca, Lleida i Tortosa, ja ocupades pels cristians al segle XIII, fins al nord de l'actual província de Castelló. Dóna també antropònims: *Ath-Thagrî*, «el de la zona fronterera de l'Islam», el Zegí o Tagarí MU-312 (26).

L'anàlisi i la classificació d'aquestes denominacions, la concreció de les quals al País Valencià es veurà als apartats següents, permet de comprendre com Ibn-Al-Abbar no té més finalitat en utilitzar-les que la de situar els llocs d'una manera coneguda per la majoria dels seus lectors del segle XIII. Si bé és veritat que és bastant rigorós i sistemàtic en les seues classificacions, n'usa també un variat registre, segons li semblen més útils per a la seua localització, per conegudes. Però la seua referència fonamental i pràcticament única és la referència a les ciutats o nuclis de població, siga com vulga la seua entitat; no apareixen noms de regions o zones que no siguen nuclis de població, menys les dues darreres mencionades, molt generals, d'«Orient d'Al-Andalus» i «zones frontereres llevantines».

---

(24) Veg. A. POVEDA, «Sobre los distritos, las explotaciones y la toponimia clánica de Yābisa (Eivissa)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alacant, 1, 1984, 109-117.

(25) Veg. M. de EPALZA, «Precisiones...», pp. 8=-85; M. J. RUBIERA - M. de EPALZA; *Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca,* Benidorm, 1985, pp. 54-62; M. de EPALZA - M. J. RUBIERA, «Estat actual dels estudis de toponímia valenciana d'origen àrab», *Xé Col.loqui General de la Societat d'Onomàstica. 1er d'Onomàstica Valenciana,* València, 1986, 420-426.

(26) Veg. estudi, referit particularment ala zona de la Vall de l'Ebre, en M. de EPALZA, «Tortosa, un lloc estratègic a Al-Andalus», *D(T),* Tortosa, 2, 1987, 13-15; «El Islam aragonés, un Islam de frontera», *Turiaso,* Tarazona, VII, 1987, 9-21.

2. Les poblacions dependents de Múrcia

Múrcia és, al segle XIII, una gran metròpoli àrab, amb nombroses relacions amb València, especialment com a conseqüència dels quasi quatre decennis del segle XII en els quals va dependre d'un mateix sobirà —*Ibn Sa*ᶜ*d Ibn Mardanix,* el rei Llop— i la seua família. Seguint Ibn-Al-Abbar, Múrcia tenia molts amals sota la seua jurisdicció (Cartagena, Mula, Yecla, Jumilla, Chinchilla, etc.) alguns d'ells en territoris dels límits meridionals de l'actual comunitat autònoma valenciana. Ens ocuparem únicament d'aquests últims.

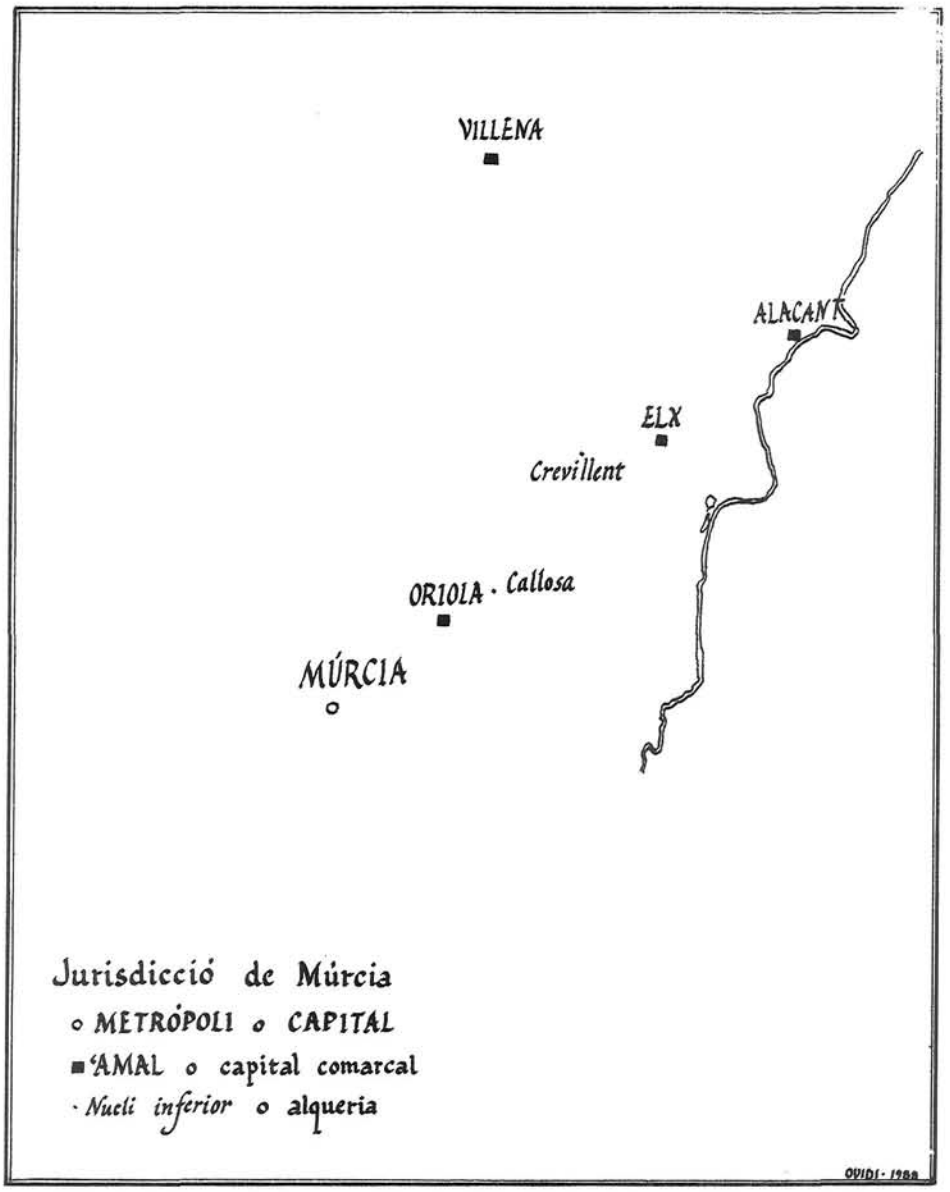
En Ibn-Al-Abbar apareixen cinc amals valencians dependents de Múrcia: Oriola *(Ūryûla,* ᶜ*amal Mursiya, min a*ᶜ*mâl Mursiya),* Elx *(Alx* o *Ilx,* amb les mateixes dues fórmules, «àmal de Múrcia» AA (p. 76) Co-919 CO-1009, «un dels amals de Múrcia» MU-291 AA [p. 63 (27)], Alacant («àmal de Múrcia» CO-718) i Villena («dels amals de Múrcia» CA-496). Callosa *(Qalyûxa)* apareix sols una vegada com «un dels amals de Múrcia» MU-132: és quasi segur que es tracta de Callosa de Segura, malgrat la proximitat a una altra capital d'àmal, Oriola.

D'Elx es diu que és «cora de Múrcia» i «una de les cores de Múrcia» *(kûra Mursiya, min kuwar Mursiya).* Aquesta referència explícita a una demarcació judicial no es fa en el cas de les altres quatre capitals comarcals d'amals, però pot suposar-se, com es veurà més endavant.

Sols apareixen demarcacions menors en antropònims, no en topònims amb qualificatius com «alqueria», «lloc», «castell», etc., com es veurà en amals dependents de Dénia, Xàtiva i València. *Al-Qirbilyânî* CA-1374 és originari de Crevillent *(Qirbilyân),* població molt esmentada en fonts àrabs després de la conquesta cristiana. Un *Al-Qaṣṭâlî* «de família murciana» podria ser de Castalla, encara que aquest cognom o nom de família és de Cazalla i altres llocs homònims d'Al-Andalus: no consta que la comarca de Castalla dependés de Múrcia i no de Cocentaina-Dénia, encara que el biografiat (finat el 558/1162/3) estava molt lligat a la política d'Ibn-Saad-Ibn-Mardanix, sobirà de tota la zona MU-155 HS-167.

S'ha de repetir que Ibn-Al-Abbar no és exhaustiu: sols esmenta els llocs quan estan vinculats als seus biografiats. D'altra banda, és evident el seu major coneixement de la zona valenciana, encara que també estigué almenys tres vegades a Múrcia: en el seu viatge d'anada i tornada a Sevilla i en exiliarse de València a Tunis. Per això pogué haver algun àmal més en l'actual espai valencià, o uns bocins de territoris dependents dels amals murcians de Cartagena, Yecla o Jumilla, o, pel contrari, amb territoris actualment murcians dependents d'Oriola. Potser hi hagué un àmal que no produí intel.lectuals notables, al Vinalopó Mitjà, entre Alacant, Elx i Villena, però no sembla probable. Les comarques del sud de l'actual País Valencià apareixen així a mitjan

(27) Una vegada diu que és «àmal de València» CA-1660, la qual cosa sembla una equivocació, l'origen de la qual pot ser múltiple.


VILLENA
ALACANT
ELX
Crevillent
ORIOLA · Callosa
MÚRCIA
Jurisdicció de Múrcia
o METRÒPOLI o CAPITAL
■ 'AMAL o capital comarcal
· Nucli inferior o alqueria
OVIDI · 1988

segle XIII, amb les quatre o cinc capitals comarcals, centres urbans d'amals polítco-militars i de cores judicials, dependents de la metròpoli murciana.

Als mapes annexos se situen aqueixes capitals i les poblacions menors. No es poden representar delimitacions territorials de cada jurisdicció, ni a partir d'Ibn-Al-Abbar ni d'altres fonts àrabs o cristianes, mudes unes i deformandes d'altres sobre aquest particular. Però sí que es podrien trobar altres poblacions d'aquesta època gràcies a altres dades cronístiques àrabs (Asp, *Aṣf*, per exemple), en geògrafs (Petrer, *Bitrîr*, per exemple), per l'arqueologia i per la toponímia quan és inequívocament d'època àrab.

3. Les poblacions dependents de Dénia (28)

Dénia segueix sent, al segle XIII, una important metròpoli marinera i un centre intel.lectual on acudeixen estudiants i professors. El mateix Ibn-Al-Abbar tindrà a Dénia algun càrrec públic (cadi en 663/1235-6 CA-2117) i Dénia serà la primera etapa del seu exili, després de la caiguda de València.

La jurisdicció de Dénia arriba almenys a tres amals: Cocentaina *(Qusanṭâniya* MU-137 o *Qusṭanṭâniya* CA-156 CO-2051 CO-507 CO-653, «àmal de Dénia», «per la banda de Dénia» *min jiha Dâniya)*, Bairén *(Bayrân*, «àmal de Dénia» CA-1506 CO-862, «dels amals de Dénia» i l'àmal de *Batrûxa* o Pedrosa, patria d'un *Ibn Qatâl* CA-635 relacionat amb d'altres Banu Cadell «deniers» MU-60 AA (p. 18) que estarien relacionats amb la fortalesa de Benicadell, la qual cosa, situan *Batrûxa* en aqueixa zona, prop de Xàtiva (29).

Encara que no ho mencione Ibn-Al-Abbar i sí ho faça un geògraf oriental Yacut Al-Hámawi, hi hauria una demarcació «de la Muntanya», dependent de Dénia, a la qual pertanyeria Altea (30). La dada és heterogènia respecte a l'ordenació territorial d'Ibn-Al-Abbar (tots els seus amals porten el nom d'una ciutat i no d'una regió, «la muntanya») i, per les referències conegudes als Sid Bono de Benifato, la Vall de Guadalest, territori de la muntanya més proper a Altea, depenia jurídicament de l'àmal de Cocentaina (31). És un exemple de les dificultats de compaginar les diverses fonts àrabs, per la qual cosa s'ha preferit no incloure dades heterogènies en aquest ja prou llarg treball.

---

(28) Un precedent d'aquest capítol: J. RIBERA Y TARRAGÓ, «La província de Denia», *El Archivo*, Dénia, I, 1887, 251-254. Sobre els orígens de l'espai polític del regne taifal de Dénia en el segle XI, vegeu M. J. RUBIERA MATA, *La Taifa de Denia*, Alacant, 1985, 1988, especialment el capítol II «Orígenes del Reino de Denia».

(29) Veg. P. GUICHARD, «Un toponyme historique de l'ancienne kura de Tudmir: Benicadell», *Murgetana*, Múrcia, 45, 1976, 37-47.

30) Veg. *supra*, nota (16).

(31) Veg. J. BOSCH, «Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XIV-XV, 1965-1966, 47-75, *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alacant, 201-230; M. I. CALERO SECALL, «Los Banū Sīd Būna», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alacant, 4, 1987. 37-44; M. de EPALZA, «La tumba de un Santo Musulmán en Benifato», *Alcoy*, Alcoi, 1988, 164-165 i F. FRANCO SÁNCHEZ, «La familia de los Sīd Bono: unos Santos árabes de Guadalest» *Alcoy*, Alcoi, 1988, 162-163.

BAIRÈN
Beniopa
Palma
DÉNIA
Pego
Ondara
Ribat
PEDROSA
COCENTAINA
Jurisdicció de Dénia
o METRÓPOLI o CAPITAL
■ 'AMAL o capital comarcal
· Nucli inferior o alqueria
OVIDI · 1988

Dénia mantingué per tant la seua jurisdicció habitual des de la taifa del XI: el sortint muntanyós del Xarc-Al-Andalus, «la quarta illa balear» de l'imperi de Mujàhid, segons l'encertada expressió de María Jesús Rubiera (32).

Ibn-Al-Abbar menciona alguns topònims menors, dependents d'aquests amals de Dénia. De Dénia directament depenia l'alqueria d'Ondara *(Undâra min qurà Dâniya* amb un biografiat anomenat *Al-Undârî* CA-1272 CO-621), en època omeia seu de demarcació judicial, que passà amb el poder polític al seu veí port militar de Dénia, en establir-s'hi la capitalitat de la taifa de Mujàhid. Segons Ibn-Al-Abbar, el fill d'aqueix sobirà Icbal-Ad-Daula *(Iqbâl ad-Dawla)* nomenà un cadi «de Dénia i els seus amals» CA-1957 CO-1295. També junt a Dénia hi havia un «ribat a la vora del mar de Dénia» *(Ar-Ribâṭ bi-sîf baḥr Dâniya,* que Julián Ribera estudià i situà al paratge de les Rotes (33). També menciona Ibn-Al-Abbar l'alqueria de Pego *(Bâgu)*, dependent directamente de Dénia i d'on era natural un *Al-Bâgî* AGP (p. 450), i un cadi que era de *Lûxa* («amb pronúncia entre *jîm* i *xîm*», és a dir *s* sonora interdental), identificable amb La Llosa de Camatxo, junt a Pedreguer MU-290.

De l'àmal de Bairén es mencionen dues alqueries: la de Palma *(Bâlima,* Palma de Gandia, «del *juz'*» de *Bayrân* CA-2066 CO-1402) i la de Beniopa *(Banî ᶜUqba* CA-390), ambdues a l'actual comarca de la Safor, que sembla haver estat el límit septentrional de la jurisdicció de Dénia i el seu àmal de Bairén. Més enllà, sembla que començava la jurisdicció de València, amb els amals de Cullera i Alzira, i la jurisdicció de Xàtiva, cap a l'interior.

4. Les poblacions dependents de Xàtiva

Xàtiva fou, en època àrab, important metròpoli comercial i cultural, amb una situació estratègica i militar que generalment no es compaginaren amb un paper dominant polític al Xarc-Al-Andalus (34). Ix esmentada en nombroses ocasions en els repertoris biogràfics de savis i magistrats d'Ibn-Al-Abbar, que esmenta tres àmals que depenien de Xàtiva: Ontinyent *(Untinyân,* «àmal de Xàtiva» CA-1289 CO-646, «dels amals de Xàtiva» AGP-2781, que dóna el nom a un *Al-Untinyânî* CA-1289 (35), Bocairent *(Bukayrân,* «un dels àmals de Xàtiva» CA-70 i Agres *(Agrax,* d'on era originari un *Al-Agraxî* CA-1396 CO-752). S'ha de repetir ací també que els amals que esmenta Ibn-Al-Abbar estan en funció dels seus biografiats i que aquesta llista potser no és exhaustiva.

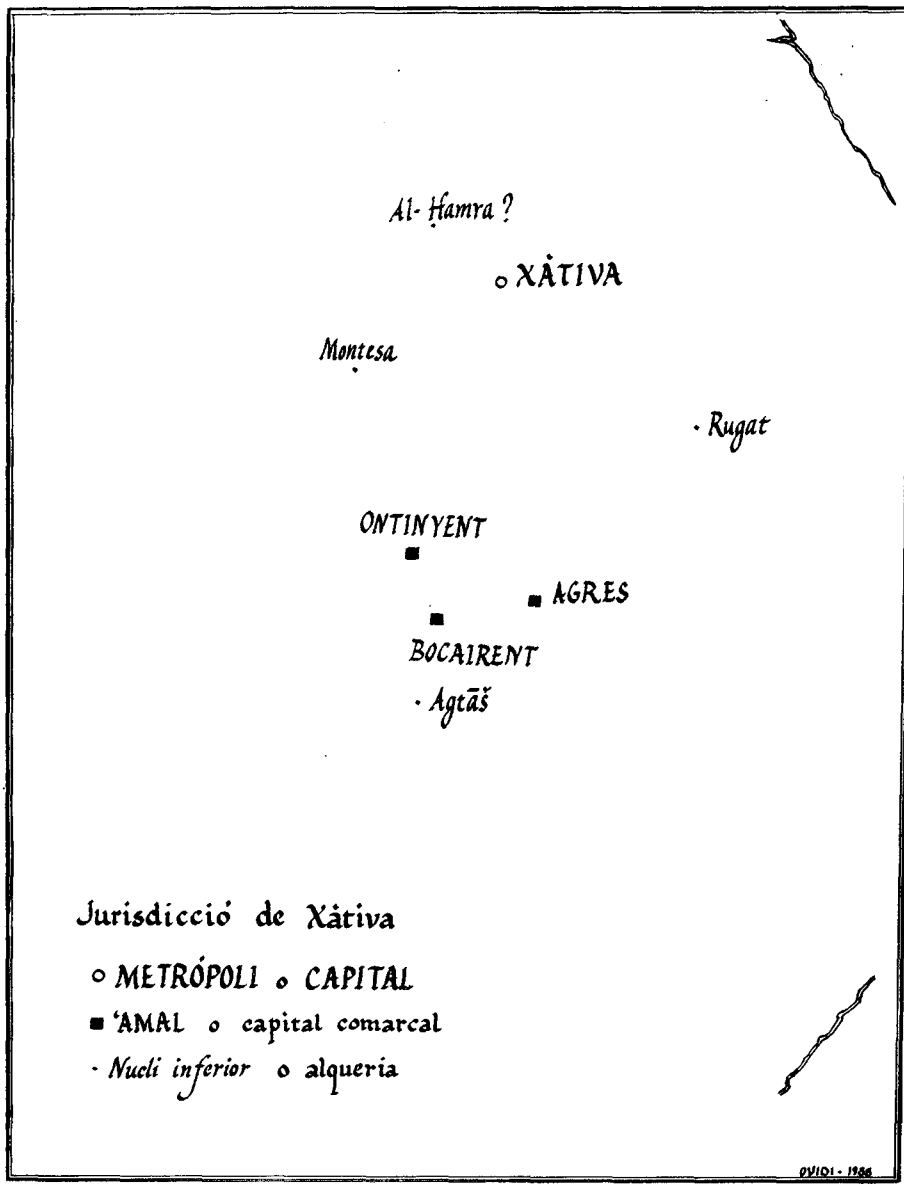
---

(32) Veg. M. J. RUBIERA, *La Taifa...*, p. 58.

(33) J. RIBERA Y TARRAGÓ, «Un monasterio musulmán en Denia», *El Archivo,* Dénia, I, 1886, 67-68; *Disertaciones y Opúsculos,* Madrid, t. II, 1928, 202-204; «Les Rotes», *Almanaque de «Las Provincias», València, 1934, p. 187; Opúsculos Dispersos,* Tetuán, 1952, 37-38. Vegeu també J. IVARS PÉREZ, *La ciutat de Dénia. Evolució i permanència del fet urbà,* Alacant, 1982.

(34) Veg. M. J. RUBIERA - M. de EPALZA, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII),* Xàtiva, 1987.

(35) J. Ribera corregí *l'Untutbân* CO-646 *(Unxiyân)* CA-640 i advertí que aquesta vocalització *Untinyân* de la grafía àrab 'apropa més a la pronúncia popular «Ontiyén» dels habitants de la regió, més que la grafía catalana o castellana, en «Mislata», *Opúsculos Dispersos.* Tetuán, 1952, p. 12. També en «Carcaixén, *op. cit.*, ps. 23-25. Veg. C. F. SEYBOLD, «Maccariana I. Onteniente, Cocentaina, Fiñana, Alcaudete en Almaccari», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* Granada, II, 1912, 125-128; M. de EPALZA, «La Vall d'Albaida musulmana», *Estudis i Documents,* Ontinyent, IV, 1988, 17-24.


Al-Ḥamra ?
XÀTIVA
Montesa
Rugat
ONTINYENT
AGRES
BOCAIRENT
Agtāš
Jurisdicció de Xàtiva
METRÓPOLI o CAPITAL
'AMAL o capital comarcal
Nucli inferior o alqueria
OVIDI - 1986

De Xàtiva, metròpoli regional, es diu que és una *jafn* «parpella», imatge de vall, com si fos un bol o recipient, però que no sembla tenir un significat geogràfic particular, llevat de la imatge que probablement quedà com a qualificatiu.

Ibn-Al-Abbar esmenta diversos topònims menors. Diu que l'alqueria de Montesa *(qarya Muntîxa,* pàtria dels *Al-Muntîxî* MU-90 i que no s'ha de confondre amb *Mantîxa,* a Jaén HS-208) «que és prop de Xàtiva» *(muṣâqaba li-Xâṭiba* CA-1195 CO-544). També presenta la biografia d'un anomenat *Al-Ḥamrawî,* que era de l'alqueria d'*Al-Ḥamrà* «al nord de Xàtiva» CA-510. L'alqueria de Rugat *(Ruqâṭ,* «a la Vall d'Albaida» (36) figura com dependent de Xàtiva, «al sud del congost» *(qiblî al-fajj* CA-2027 CO-1327 MU-202). Hi ha un castell *(ḥiṣn* corregiu edició CA-438) d'Almena *(Almâna),* dependent també de Xàtiva. També esmenta un «lloc» *(mawḍi')* a l'àmal de Bocairent anomenat *Al-Aqtâx* CA-70 (37). Finalment, al resum fet per *Al-Balfiqî* de la seua antologia poètica, esmenta un *Ibn-Qatîl,* de la zona de Dénia, que fa un poema «en el bany de Biar, per les zones de Xàtiva» *(ḥammâm Biyâr min jihât Xâṭiba* AA 5 p. 18), de difícil localització però que podria ser Biar com la zona més occidental de la jurisdicció de Xàtiva, al costat de la propera Villena, que depenia de Múrcia, però pot ser també un altre lloc encara no identificat.

És evident que en aquesta zona el pes de la metròpoli de Xàtiva dilueix la precisió de les atribucions toponímiques de molts dels seus habitants, difuminats pel seu pas o estada prolongada a la capital. De totes maneres, es pot distinguir una clara ordenació del territori xativenc en dues zones, la de la Ribera del riu Xúquer i la de les zones més muntanyoses i occidentals.

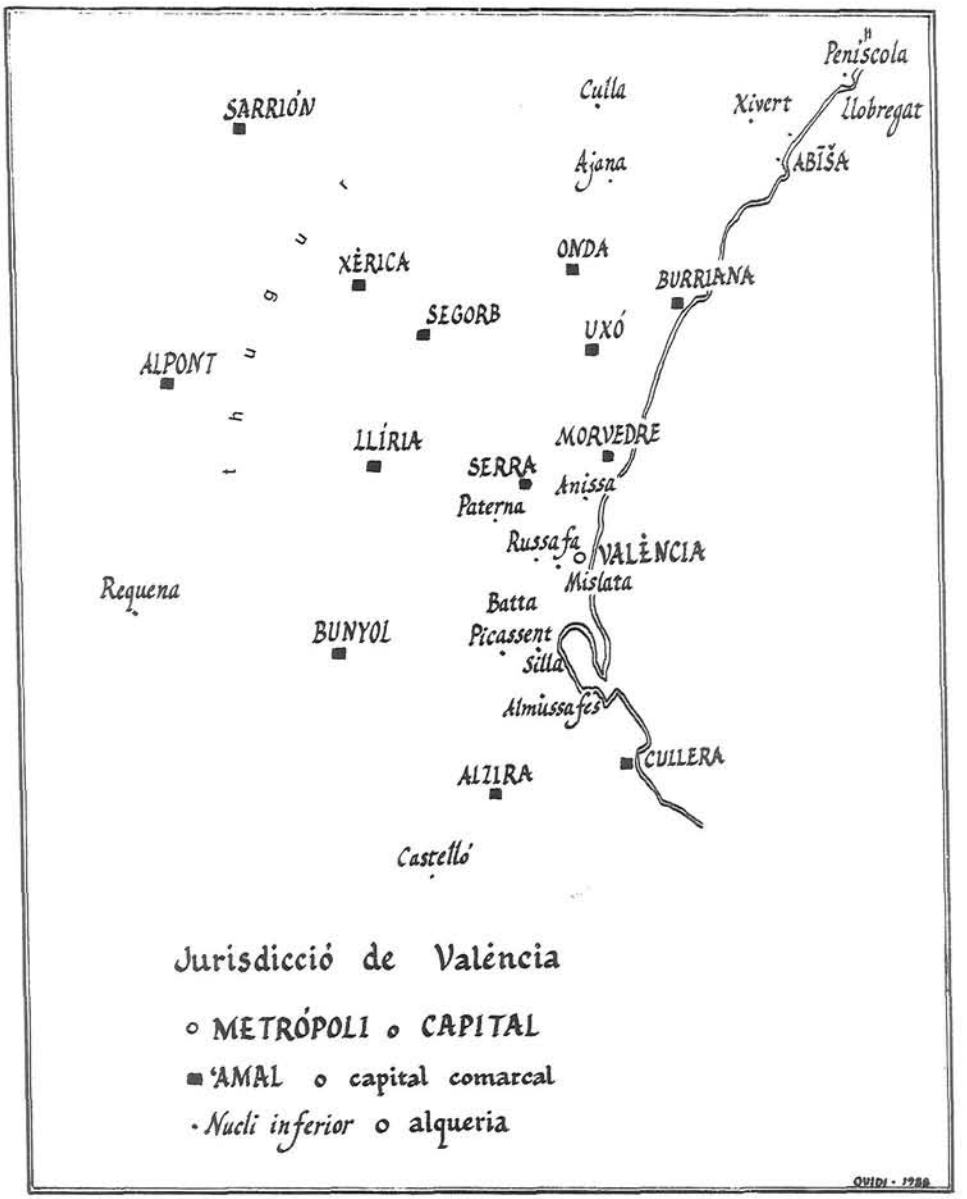
5. Les poblacions dependents de València

València, com a metròpoli *(khâḍira, madîna)* però també com a capital política d'una àmplia regió (amb domini constant almenys sobre Dénia i Xàtiva, en el segle XIII), té una amplíssima zona de dependències administratives pròpies, a més de l'administració militar d'unes zones frontereres amb els cristians i problemes constants pel sud amb Múrcia. Malgrat tot, la qualificació de les seues poblacions —les més conegudes d'Ibn-Al-Abbar, no cal dir-ho— segueix la mateixa regla que s'ha pogut observar en altres regions d'Al-Andalus. Cal estudiar la seua zona, que abraça tota la meitat nord de l'actual País Valencià (al nord d'una «línia» Cullera-Alzira-Bunyol-Requena) en tres cercles, de vegades tangents: els amals o capitals comarcals, les poblacions que envolten la ciutat de València, les zones frontereres o thagrs. Aquesta última zona militar es tractarà en el capítol següent.

---

(36) Veg. J. RIBERA Y TARRAGÓ, *Disertaciones y Opúsculos,* p. 212, i C. F. SEYBOLD, «Abbariana I. Agres, Rugat, Ondara, Picasent, en Aben Alabbar», *Revista del Centro...,* II, 1912, 191-194.

(37) No és el mateix que *Agrax,* Agres, àmal independent de Bocairent, segons Ibn-Al-Abbar (Corregiu C. BARCELÓ TORRES, *Toponimia...,* p. 69, i J. VALLVE BERMEJO, «La división territorial en la España musulmana, II. La Cora de Tudmir (Murcia)», *Al-Andalus,* Madrid, 37, 1972.


Peníscola
Culla
Xivert
Llobregat
SARRIÓN
Ajana
ABĪŠA
XÈRICA
ONDA
BURRIANA
SEGORB
UXÓ
ALPONT
LLÍRIA
MORVEDRE
SERRA
Anissa
Paterna
Russafa
VALÈNCIA
Mislata
Requena
Batta
BUNYOL
Picassent
Silla
Almussafes
CULLERA
ALZIRA
Castelló
Jurisdicció de València
o METRÓPOLI o CAPITAL
■ 'AMAL o capital comarcal
· Nucli inferior o alqueria
OVIDI · 1988

Els amals de València són nombrosos: Alzira *(Jazîra Xuqar* o *Xuqr* HS-153 CO-828 i *passim),* Cullera *(Qulyara* CO-615 o *Qulyayra* CA-1266 HS-145, que dóna nom a l'antropònim *Al-Qulyayrî* CA-265) Bunyol *[Bunyûl* CA-1517 CO-875 (38)], Llíria *(Lirya* CO-716 i *passim,* àmal i cora (39)], Alpont *(Albûnt* CA-941, que també és thagr CA-1281), Serra *[Ax-Xârra* CA-1624 CO-978 CO-1922, pàtria d'un *Ax-Xârrî* (39)], Morvedre *(Murbayṭar,* HS-135 i *passim,* Sogorb *(Xugurb* CA-1649 o *Xuburb* (40), àmal i cora de València CA-185 CA-1366, «de les parts de València» CA-1967), Xèrica *[Xâriqa,* «àmal de València» CO-1617 i «castell dels nobles», *qalᶜc al-axrâf* CO-1556, «Xèrica dels nobles, de l'àmal de València» en versió d'Al-Bàlfiqi AA (p. 81) (41)], Sarrión *[(Xarriyûn* o *Xurriyûn* CA-207 CA-1215 MU-95 CO-445 CO-564 (42)], Uixó *(Xûn* AGP-1280 CA-1420 CO-917 CO-778), Burriana *(Buryâna,* «un dels amals de València» CO-597 i pàtria d'*Al-Buryânî* CA-1248 CO-838 MU-291), Onda *(Unda, passim* per ser lloc d'origen d'Ibn-Al-Abbar i els seus familiars; una vegada esmentada com a thagr o zona fronterera MU-28), *Abîxa* CA-202 CO-1512, prop d'Alcossebre, Orpesa segons Ribera (43), en els thagrs o zones frontereres). Encara que s'afirme d'Albarrasí *(Xantamariya Ax-Xarq,* «Santa Maria de Llevant», per a distingi-la de la de l'Algarve «o del Ponent») que va dependre de València (44), havia estat ocupada des de feia moltes dècades pels cristians, i quan Ibn-Al-Abbar l'esmenta en la *Tàkmila* no especifica generalment la seua qualitat d'àmal ni la seua dependència de València. Només s'esmenta en una biografia del *Muᶜjam* MU-303. D'altra banda, es dir que Castielfabib *(Qastîl al-Ḥabîb)* apareix en una biografia d'Ibn-Al-Abbar com «un dels amals d'Albarrasí» AGP (p. 408) (45), segons la qual cosa aquesta ciutat seria metròpoli amb amals, com Xàtiva i Dénia. De tota manera, aquesta aparent ambigüitat de les referències és deguda al fet que la jurisdicció musulmana d'Albarrasí ja resultava un anacronisme en els temps d'Ibn-Al-Abbar i que

---

38) Segons Ibn-Al-Abbar, era la pàtria d'un mallorquí establert a València i anomenat *Al-Bunyûlî,* que en realitat devia ésser del poble mallorquí de Bunyola, que sembla no era conegut per Ibn-Al-Abbar i per això el fa originari de Bunyol, «de les *nâḥiya* de València» CO-856, «dels àmals de València» CO-873. Però la seua informació sobre Bunyol pot considerar-se vàlida.

(39) Els personatges oriünds d'aquesta ciutat han estat estudiats per J. RIBERA Y TARRAGÓ, «Abenayad, bibliófilo de Liria», *Almanaque de «Las Provincias»,* 1929, p. 351; *Opúsculos...,* pp. 15-17.

(40) Vegeu J. RIBERA Y TARRAGÓ, *Disertaciones y Opúsculos,* Madrid, t. I, 1928, p. 214, on identifica el topònim *Ax-Xârra.* Documentació provant l'equivalència de *Xugurb* i *Xuburb* C. BARCELÓ TORRES, *Toponimia...,* p. 206.

(41) Vegeu J. RIBERA Y TARRAGÓ, «Tribu de Jazrach. Los Jarifes de Jérica», *Disertaciones y Opúsculos,* Madrid, t. II, 1928, 229-235.

(42) Ribera identifica aquest topònim amb «Sorrió (de Xàtiva)» *(Disertaciones y Opúsculos,* II, 206), però les referències d,Ibn-Al-Abbar mencionen la seua dependència de València, mai no de Xàtiva *(min aᶜmâl Balansiya* CA-1215 CO-445 CO-508. Potser hi hauria dues ciutats amb un nom semblant,perquè el nom àrab no fa cap dificultat per derivar en qualsevol dels dos *(ídem,* p. 316).

(43) J. RIBERA Y TARRAGÓ, *Disertaciones...,* I, 214.

(44) Vegeu J. RIBERA Y TARRAGÓ, «Musulmanes de Valencia originarios de Albarracín», *Almanaque de «Las Provincias»,* 1932, p. 283; *Opúsculos Dispersos,* pp. 31-32, encara que diu «en la época anterior a la Conquista, Albarracín, como Alpuente, dependía del gobierno musulmán de Valencia; pero tal asunto requiere mayor detenimiento para ser tratado». Es basa segurament en una biografia d'Ibn-Al-Abbar, sobre un magistrat cadi d'Alpont i Albarrasí, dels àmals de València», després de 545/12 MU-303. Sobre evolució d'Albarrasí i situació del thagr, sobretot en el segle XI, vegeu el mateix Ibn-Al-Abbar HS-129.

(45) És en el suplement d'AGP a una biografia de CO-1867. Vegeu varietat de documentació medieval sobre aqueix topònim C. BARCELÓ TORRES, *op. cit.,* p. 140 El pas de *Ḥabīb* àrab a Fabib dificultós en castellà, no presenta cap dificultat si se suposa que el superestrat romànic de la zona és el català.

probablement mai no s'havia aplicat en aquesta zona l'ordenació territorial per amals del govern almohade.

Llíria i Sogorb CA-2082 CO-1418 són qualificades com a cores a més d'amals: ja es justificarà més endavant que aquesta forma de demarcació judicial es dóna en cada àmal, de manera que els 15 àmals dependents de València i, no cal dir-ho, la mateixa metròpoli formaven altres tantes cores judicials.

Aquestos amals tenen alguns llocs menors esmentats accidentalment per Ibn-Al-Abbar: un Alcalà *[al-qalᶜa,* «fortalesa o castell» AGP (p. 500)], «prop d'Alzira» *(bi-maqrab Jazîra Xuqar),* i *Ajâna* que és una alqueria d'Onda AGP (p. 427), mentre que diu que Atzeneta *(Zanâta* CO-871) depén també d'aquesta ciutat.

Però és l'Horta de València la que més llocs menors proporciona, en les biografies d'Ibn-Al-Abbar, cosa que és lògica pel coneixement major que ell tenia de la zona, per ser aquesta una zona molt poblada i per la seua proximitat als centres d'estudi de la ciutat, on es formaven els «savis» que constitueixen el material dels repertoris biogràfics d'Ibn-Al-Abbar.

Són alqueries dels voltants de València: Bata (*Batta* «alqueria a l'est o en l'Axarquia de València CA-56 AGP-2191, pàtria d'un *Al-Battî* (46), At-Tawayzât AGP (p. 536), el Puig *(Anîxa* o *Yanîxa* CA-1189, conegut per la seua famosa batalla *—waqiᶜa—* en 634/1236, AA (p. 139) AGP-2420 (47), Almussafes *[Al Manṣaf,* amb un ceutí d'origen valencià anomenat *Al-Manṣafî* «el d'Almussafes» AGP-282 CA-929 CO-277 (48)], Silla *(Asîla* CA-1467 CA-639, «a l'oest de València» CO-823), Picassent *(Biqasân,* «a l'oest de València» CO-1790, «d'on va prendre el nom un Al-Biqasânî» CA-1231 CO-580 MU-248), Paterna *(Baṭirna* CA-703 CO-51 o *Baṭârina,* pàtria d'un *Al-Baṭarnî* CA-1668), Castelló de l'Albufera (segons Ribera (49), *Qaxtiliyûn,* pàtria d'un *Al-Qaxtiliyûnî* CA-705 CO-53), Olocau *[Uqawiya* CA-754 CO-102, segons identificació discutible de Ribera (50)], Mislata *[Manzil ᶜAṭâ,* «posada d'Atà», que

(46) La Dra. María Jesús Rubiera em sugereix que es tracta d'una mala transcripció del topònim d'origen llatí Penna o Penya *(Binna* en lloc de *Batt* i del nom d'un conegut poeta valencià *Al-Bannî,* que apareix en fonts cronístiques literàries del XIII. Sobre les relacions de Beni i Penya en la toponímia valenciana, vegeu M. J. RUBIERA - M. de EPALZA, *Els noms àrabs...,* ps. 54-62.

(47) Vegeu per l'equivalència, C. BARCELÓ TORRES, *op. cit.,* 142. Sembla que Puçol, mantenint restes de la seua primitiva grafia llatina, es va conservar almenys en el nom d'un mallorquí d'origen valencià anomenat *Al-Butyûlî* CA-1500.

(48) Un Al-Múnsafi va ser estudiat per J. RIBERA Y TARRAGÓ, «El Santón de Almusafes», *Almanaque de «Las Provincias»,* 1930, p. 219; *Opúsculos...,* 19-22.

(49) «En la Algarbía de Valencia, que en tiempos del rey D. Jaime existía» *(Disertaciones...,* II, 200). També anomenada Vilanova de Castelló o Castelló de Xàtiva o de la Ribera (C. BARCELÓ TORRES, *op. cit.,* 139, 262). Vegeu també J. MARTÍ SORO, «Los nombres de Villanueva de Castellón a través de la historia», *Crónica del XIII Congreso Nacional de Cronistas de España y XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia,* València, 1988, 247-266.

(50) Vegeu J. RIBERA Y TARRAGÓ, «Abenayad...», p. 16, encara que l'etimologia d'Olocau és molt diferent, segons opinió reonada d'E. TERÉS, «Al-ᶜAqaba...», recollida por C. Barceló *(op. cit.,* p. 187, Olocau de Carraixet). Queda doncs en dubte la identificació d'aquesta alqueria de l'àmal de Llíria, segons Ibn-Al-Abbar.

s'esmenta com a «una de les alqueries de València», *min qurà Balansiya,* i pàtria d'uns *Al-Manzilî* CO-1924 AGP-2410 (51)].

Un lloc menor dependent de València, *Abadû,* no se l'esmenta com a alqueria ni tampoc Russafa *(Rusâfa* o *Ruṣâfa,* «la Russafa de València» AGP-2507 CA-946, per a distingir-la dels seus antecedents de Còrdova i Síria (52); dóna l'antropònim *Ar-Ruṣâfî* CA-1416 CO-294 AA (p. 56). De prop de Russafa era un valencià, de Malilla (53). S'esmenta, en el resum d'Al-Bàlfiqui, una incursió o ràtzia contra els cristians, a Albarrasí, amb conquesta d'un castell *(ḥiṣn Xazâla)* i atac cristià d'un altre *[ḥiṣn Al-Mîl,* aquest últim «de les zones de València» *(min nawâḥî Balansiya* AA (p. 143)].

6. Les regions frontereres amb els cristians

Molt específic dels espais governats per l'Islam és la consideració particular que mereixen els territoris «fronterers» o extrems, on acaba el govern islàmic, en general. Aquesta consideració, política i militar, no prové sols de la situació perillosa d'aquestes regions, pels possibles atacs dels enemics no-musulmans. Són territoris on és més fàcil complir amb el deure de la «Guerra Santa», «l'esforç virtuós en el camí de Déu», *(al-jihâd fî sabîl Allâh),* un dels preceptes teòricament més importants de l'Islam, deure de solidaritat col.lectiva.

Les costes marítimes, sempre subjectes a possibles atacs navals, i les terres de «l'Occident lunyà» (el Màgreb i Al-Andalus) han tingut una importància particular, tradicionalment, per al compliment d'aquesta obligació religiosa. A la Península Ibèrica, a mesura que els territoris cristians es feien com més anava més independents i indòcils enfront de l'autoritat cordovesa (54), es van anar configurant unes «zones fronteres de l'Islam», que els historiadors europeus anomenen «Marques», per similitud amb els territoris que s'anomenaven així a l'Imperi Germànic. Però com que la noció fonamental és molt diferent, crec que s'hauria d'utilitzar un arabisme, tant en català com en castellà, derivat de la paraula àrab que designa aquestos territoris fronterers: *thagr* i *thagrs,* en català, i *zagr* o *zagres,* en castellà (dels mots àrabs transcrits *thagr,* plural *thugûr,* que van donar en castellà antic *«tagareno»* i *«zegrí»).*

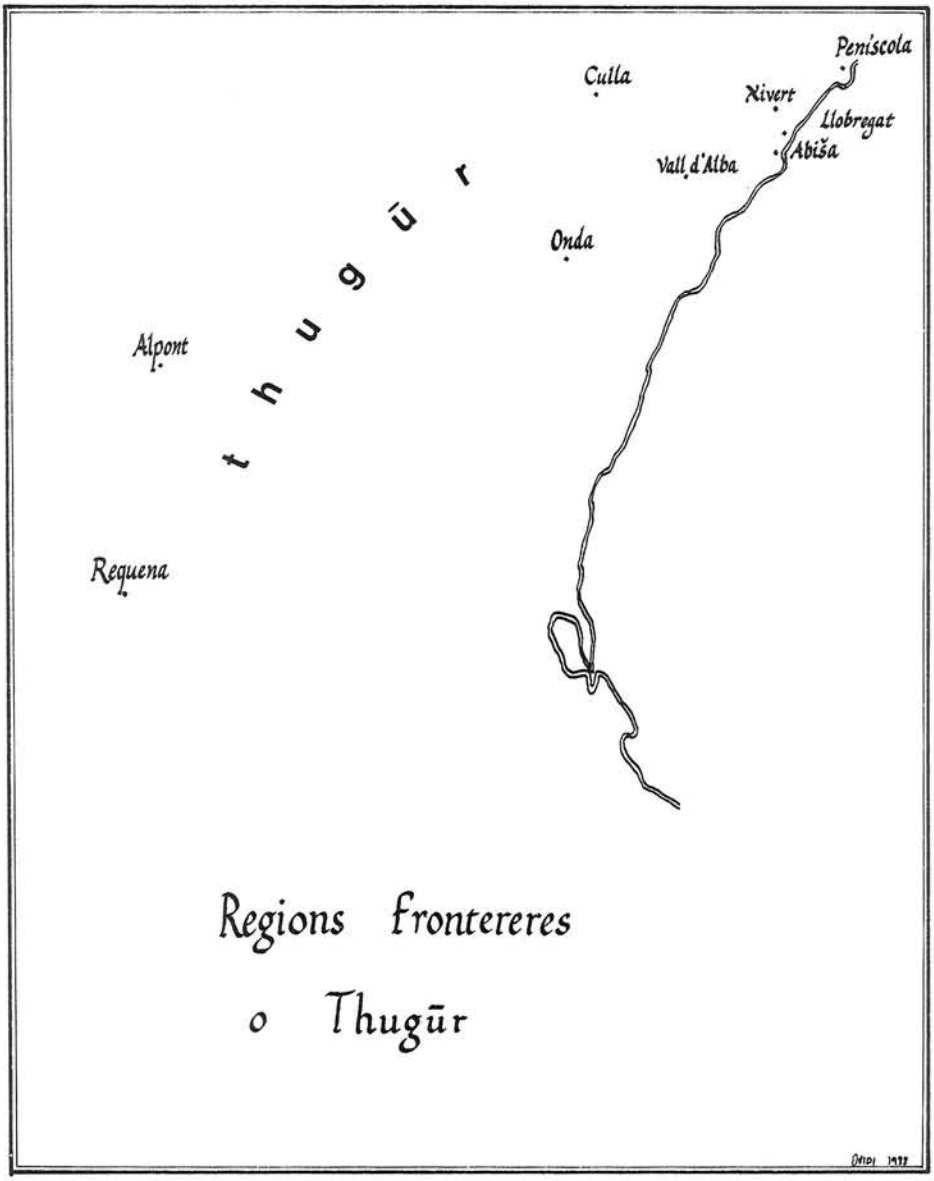
Els thagrs tradicionals d'Al-Andalus abraçaven els territoris musulmans més septentrionals: el Thagr superior, amb capital a Saragossa, comprenia les valls mitjanes de l'Ebre, des de les actuals Rioja i Ribera navarreses, fins

(51) Ho va demostrar J. RIBERA Y TARRAGÓ, «Mislata», *Almanaque...* 1928, p. 175; *Opúsculos...,* pp. 11-13.

(52) Vegeu E. TERÉS SÁDABA, «Textos poéticos árabes sobre Valencia», *Al-Andalus,* Madrid, XXX, 1965, 291-307.

(53) Segons l'apèndix d'AGP, p. 458, a biografia de CO-1850. Seria l'alqueria cristiana de Malilla (veg. C. BARCELÓ TORRES, *op. cit.,* p. 177).

(54) Ja he exposat aquesta teòrica sobirania que Còrdova es donava sobre els sobirans cristians i llurs súbdits (M. de EPALZA, «Attitudes politiques de Tunis dans le conflit entre Aragonais et Français en Sicile autour de 1282», *La società mediterranea all'epoca del Vespro (XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona),* Palermo, vol. 2, 1983, 579-601.


Peniscola
Culla
Xivert
Llobregat
Abiša
Vall d'Alba
Onda
t h u g ú r
Alpont
Requena
Regions Frontereres
o Thugūr

a la zona d'Ósca (55); els thagrs orientals *(aṯh-ṯhugûn ax-xarqiyya),* que comprenien les regions de Lleida, la vall inferior de l'Ebre, les altures de Terol, Tarragona i Tortosa (56); el Thagr mitjà, entre Medinaceli i Talavera, amb centre a Toledo i Madrid; el Thagr inferior, des d'Alcàntara i Mèrida fins a l'Atlàntic.

Però aquesta organització dels territoris fronterers del segle X va sofrir variacions, segons les conquestes cristianes. En el segle XV, per exemple, el thagr del regne nassarita de Granada estava al nord de l'horta de Granada, al coll anomenat, per això, de Zegrí. En el segle XIII, el territori valencià constituïa la zona més septentrional del govern musulmà, després de les conquestes del XII de les valls de l'Ebre i de l'altiplà manxec. Per això té un especial interés la consideració dels thagrs valencians, segons Ibn-Al-Abbar.

En els escrits d'Ibn-Al-Abbar es juxtaposen dues realitats: els thagrs del segle X, en les seues quatre parts, quan parla de realitats anteriors al XII i a la caiguda de les valls de l'Ebre, especialment les poblacions dels «thagrs orientals» (Daroca CA-1989, Calanda, Balaguer, Tortosa, Ciurana CA-1250...) i els «thagrs de València» de la seua època, que són els que particularment interessen en aquest treball. Són territoris especialment organitzats en funció de la guerra, amb els seus «exèrcits del thagr» *(ajwâd ath-thagr* HS-145).

Les poblacions d'aquestes regions fronteres dependents de València, que apareixen en Ibn-Al-Abbar, són les següents: Requena *(Rakâna,* «dels thagrs de Valéncia» *min thugûr Balansiya* CA-813 CO-161 CO-1564, pàtria d'un *Ar-Rakânî* AGP-2327), Alpont *(Albûnt,* thagr i àmal alhora CA-1281, «del thagr de València» «thagr de València» AGP-2598, «dels thagrs de València» AGP-2206 AGP-2332, amb el qualificatiu militar de «castell» —*ḥiṣn* i *qalᶜa—;* allí «va morir màrtir» *(ixtahada)* un lleidatà, *Ibn Qabrûn,* magistrat de Xàtiva i València, «en la batalla d'Alpont, del thagr oriental», en 508/1114/5 AGP-2755), Onda (sols una de les moltes vegades que s'esmenta aquesta ciutat, origen familiar d'Ibn-Al-Abbar, es diu que és thagr: un magistrat era empresonat «a Onda, dels thagrs de València» MU-128), Peníscola *(thagr Binixkula* CCO-1802, «davant de Tortosa», *muḥâdiya li-Ṭurṭûxa,* és a dir, probablement, que depenia de Tortosa, abans de la seua caiguda; és pàtria d'un *Al-Bīnīxkulî,* «dels thagrs de València» MU-247), *Abîxa* [àmal i thagr, «un dels thagrs de València» CA-1494 CO-850, «un dels thagrs orientals de València» CA-2176 CO-1512 (57)], Xivert *(Xubârt,* «dels thagrs de València» CA-533, pàtria d'un *Ax-Xibârtî* CA-2044 CO-1380), La Vall d'Alba *(Billu Alba,* «en el thagr», pàtria d'un *Al-Bilâlbî* CA-249), Culla *(Kulaya,* «dels thagrs orientals» CA-941 CO-289), *Baxja* [«un dels thagrs orientals» AGP (p. 445)] i Llobregat *[Lubriqât,* dependent d'*Abîxa* CA-2176 CO-1512 (58)].

---

(55) Vegeu M. de EPALZA, «El Islam aragonés, un Islam de frontera», *Turiaso,* Tarazona, VII, 1987, 9-21.

(56) Vegeu M. de EPALZA, «Tortosa, un lloc estratègic a Al-Andalus», D(T), Tortosa, 2, 1987, 13-15.

(57) Vegeu *supra,* nota (20).

(58) Possiblement Torreblanca (vegeu C. BARCELÓ TORRES, *op. cit.,* p. 215). Sobre el topònim, vegeu E. A. LLOBREGAT, «La perduración de un topónimo de la Vía Augusta: Lubricatum/Rahal Al-Lobrecati/Turris de Lupricato», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alacant, 1, 1984, 103-107.

També s'hi esmenta un valencià originari del thagr de València, en general CA-1820, i d'un lleidatà que va morir «màrtir» en la batalla d'*Al-Bûrt* (¿els Ports? MU-145) (59). Del castell de Montornés *(ḥiṣn Muṭurnîx* HS-145) diu Ibn-Al-Abbar —referint-se a un biografiat del segle XII, desterrat— que era a la frontera entre Tortosa i Barcelona (és un error, probablement de copista, perquè es troba a les muntanyes entre Orpesa i Cabanyes) i que era «una de les fortaleses més inassequibles de València» *(min amnaᶜ maᶜâqil Balansiya),* el qual és cert, fins ara.

Aquesta enumeració de llocs «fronterers» indica bé on consideraven els àrabs valencians del s. XIII que eren les regions de possibles atacs cristians: les regions occidentals de Requena i Alpont, com a entrades des de Castella i Aragó a les planes valencianes, i la regió costanera septentrional, porta oberta des de Catalunya cap a la costa de les actuals comarques septentrionals i centrals del País Valencià. És un poc estrany o inexplicable per a nosaltres que no s'hi esmentaren com a thagrs les poblacions de la gran via de possibles atacs dels aragonesos des de Terol a València: els amals d'Albarrasí, Sarrión, Xèrica (encara que es diu que aquesta és «castell», *qalᶜa* CA-127 CA-45 CO-1556 CO-550 Mu-12), Sogorb, Uixó i Morvedre (60).

Tot i que depenien de València, com les altres regions estudiades al capítol anterior, aquestes regions «frontereres» mostren una ordenació del territori valencià amb unes característiques molt específiques dels començaments del segle XIII.

7. L'ordenació judicial del territori valencià

Ja s'ha indicat, en estudiar la nomenclatura, per què la denominació administrativa de cora *(kûra,* plural *kuwar*) indica en Ibn-Al-Abbar una unitat de jurisdicció judicial. Era un canvi de la utilització anterior d'aquest mot, en l'epoca omeia, quan significava una gran demarcació jurisdiccional o un mot de demarcació geogràfica també de gran magnitud. A falta d'estudis més detallats sobre aquesta evolució terminològica, apuntem la hipòtesi que el doblet *ᶜamal-kûra,* jurisdicció administrativa-militar i jurisdicció judicial-civil forma part de les reformes introduïdes a Al-Andalus pels sobirans de Marràqueix, a la caiguda dels regnes de taifes, almoràvits de la fi del segle XI i, sobretot, almohades de mitjan segle XII. A aquesta doble xarxa d'ordenació territorial basada en les ciutats correspon una doble xarxa de funcionaris: els emirs, els walís, els àmils i els alcaids, de la jurisdicció militar (Ibn-Al-Abbar sols menciona un *wâlî* almoràvit de València CO-1122 i un altre que va nomenar un cadi SA-75; als sobirans dels regnes de taifa del segle XI i XII els anomena simplement «senyor o amo de» *ṣâḥib,* per exemple «el senyor de Dénia»

(59) Per la localització de la província àrab d'*Al-Būrt,* en territoris de Tortosa, Tarragona i Barcelona, vegeu F. HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, «Estudios de geografía histórica española. IX. El Monte y la Provincia «del Puerto», *Al-Andalus,* Madrid-Granada, XVII, 1952, 319-368.

(60) Ja ho va notar M. C. BARCELÓ TORRES, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto,* Madrid, 1984, 166: «Por otro lado, los valles del Palencia y el Millars no parece que fueran lugares de acceso desde Teruel a Valencia».

CO-1295) i els cadis i altres magistrats, predicadors i kàtibs, docents i la resta de funcionaris que formaven la classe dels alfaquíns, d'allò que podríem anomenar aproximadament «administració civil».

Ací no ens ocuparem de definir l'entramat i les funcions d'aquestes dues classes de càrrecs, però les esmentem almenys per aclarir un poc la situació del cadi (61), i, sobretot, per a presentar des del punt de vista d'aquesta autoritat judicial l'ordenació del territori valencià d'Ibn-Al-Abbar, tot just abans de la conquesta cristiana.

Ibn-Al-Abbar sols menciona expressament tres cores en territori actualment valencià: Elx (CA-1398; sobre un magistrat de qui es diu que «va ser nomenat cadi d'Oriola [...] d'Elx i d'altres cores de Múrcia» CA-1550 CO-518), Llíria («va ser nomenat cadi a Llíria i d'altres cores» CA-1456 CO-822) i Sogorb («una de les cores» de València, *min kuwar* CA-2082). Però Ibn-Al-Abbar menciona a més molts altres llocs com a seus de cadis, la qual cosa pot ferlos equivalents a les cores expressament esmentades. Aquestos llocs són: València, Xàtiva, Dénia, Oriola, Elx, Cocentaina CA-1346, Alzira, Llíria, Alpont, Morvedre CO-753, Xèrica i Onda. També esmenta d'altres poblacions com a llocs d'altres magistratures, com la de *qâdî al-aḥkâm:* València, Xàtiva (en «alguns *jihât* de Xàtiva» CA-2177, cosa que indicaria una organització inferior, la de les cores dependents les unes de les altres, potser), Morvedre, Alpont, Llíria, Xèrica CO-1556. Aquestes llistes, que coincideixen enterament amb les de les metròpolis regionals (Múrcia, Dénia, Xàtiva, València) i els amals comarcals, ens permeten de suposar, amb tota lògica, que a cada ciutat amb àmil corresponia una cora amb cadi.

La metròpoli tindria així unes cores sufragànies, com tenien amals: es parla de l'exili d'un jutge a «Sogorb *(Xaburb)*, una de les cores de València», d'un cadi «de Dénia i els seus amals» (en temps del regne de taifa del segle XI CA-1957 CO-1295) i d'un cadi que estenia la seua jurisdicció a «Oriola, Múrcia i tots els jutges dels restants amals seus [de Múrcia]», en aquestes dues expressions la confusió entre cores i amals és fàcilment explicable, precisament perquè ambdues denominacions abastarien la mateixa xarxa de poblacions. Un cadi nomenat pels almoràvits «cadi de Xarc-Al-Andalus» exercí «durant molt de temps» potser en tota la regió, perquè després se'n va a Marràqueix el 521/1127/128 i torna a Al-Andalus ja com a cadi de llocs particulars, Múrcia i Almeria MU-116. Expressions com «fou nomenat cadi d'algunes cores» CA-1880 o «en nombroses cores de València i d'altres llocs» CA-2117 s'han d'entendre «successivament» i no com a jurisdicció superior a la cora com a unitat jurisdiccional judicial: vegeu, per exemple, «en nombroses cores de la seua terra [València]» CA-1457 CO-813 o també «en algunes cores llevantines» CA-1471 CA-820 CO-827 CO-168, o «en moltes cores» AGP-2770.

(61) Sobre les funcions del cadí escriu Ribera: «Traduzco *alcadi,* que significa *juez,* por *alcalde,* porque los jueces habían adquirido ya entonces funciones políticas y gubernamentales», que podriem dir administratives («La Plaza del Alcalde (Ráhbatolcádi)», *Almanaque...,* 1926; *Disertaciones...,* p. 322) i «por ser la palabra derivada de la voz arábiga» *(Disertaciones...,* p. 216). Crec que més que un alcalde d'un municipi actual, ho seria d'una comarca. Vegeu també *supra,* nota (15).

Conclusions

Basant-se en les qualificacions dels noms de lloc de l'actual Comunitat Autònoma Valenciana que fa en les seues biografies Ibn-Al-Abbar (1199-1260), es pot esbossar una ordenació del territori centrada en les ciutats: les capitals regionals (Múrcia, Dénia, Xàtiva, València), les capitals comarcals (els amals) i els llocs menors (especialment les alqueries o pobles). Les cores corresponen a una demarcació judicial paral.lela als amals, amb els seus cadis titulars. La situació militar del territori valencià al segle XIII obliga a una ordenació especial dels «territoris fronterers» o thagrs de València (Requena, Alpont, el nord de l'actual província de Castelló). Aquest treball vol contribuir a subratllar el caràcter urbà de la societat àrab valenciana i a especificar segons els períodes i les fonts d'història àrab, l'ordenació del territori abans de la conquesta cristiana del segle XIII.

(*) Agraesc a Ovidi Carbonell la confecció dels mapes, i al Servei de Normalització Lingüística de la Universitat d'Alacant la traducció i l'ajut per a la correcció d'aquest text.

LA INFLUENCIA DE LA MÚSICA ÁRABE EN LA ESPAÑOLA DESDE MEDIADOS DEL S. XIX HASTA LOS AÑOS 30

Por
ENEIDA GARCÍA GARIJO

I. Introducción histórica

En España, la Guerra de la Independencia fue la dolorosa culminación de una larga serie de conflictos tanto internos como externos. La situación no mejoró bajo el reinado de Fernando VII y debidos a su falta de habilidad política, a su muerte se desembocó en las Guerras Carlistas. Tampoco la Regencia y el reinado de Isabel II se caracterizaron por su tranquilidad. A continuación el gobierno provisional del general Serrano, el breve reinado de Amadeo, y la también breve República, para finalizar el siglo con el desastre de la pérdida de Cuba, Puerto Rico y las Filipinas, con lo que ello supuso en pérdida de vidas humanas y prestigio internacional.

Al iniciarse el siglo XX, las circunstancias de la vida española estaban delimitadas. La Restauración alfonsina y el sistema canovista de régimen rotatorio de gobierno, permitieron el asentamiento de una burguesía que, aunque solo era una débil imitación de la europea, llenaba un espectro social que hasta entonces no acababa de fijarse. Durante la minoría de Alfonso XIII y tras la pérdida de los últimos restos del imperio español, se produce un aldabonazo en la conciencia de los intelectuales principalmente, y la paz que existía -al menos superficialmente-, comienza a mostrar su fragilidad y a amenazar la estabilidad de un país que iba creando precariamente su industrialización, y arrastrando los problemas sociales que ello implicaba (R. Carr, 1983, pag. 74).

La neutralidad española en la I Guerra Mundial retuvo las tensiones y permitió una efímera euforia económica basada en la privilegiada posición de país

neutral. Ello duraría poco y se vería barrido por la complicación de la aventura africana. Cuestiones que la Dictadura de Primo de Rivera no solucionó. Por ello, la Caida del dictador y la imposibilidad de seguir de sus sucesores, nacía bien previsible el futuro de la institución monárquica. Pero la proclamación de la Republica en 1931, alborozadamente acogida por la mayoría, se vió pronto que no era suficiente para solucionar la tensión nacional que se venía arrastrando desde el siglo anterior. Durante la mayor parte de la República se vivió un ambiente de pre-guerra que nacía presagiar cual sería su desenlace, plasmado en la rebelión militar de 1936.

II. Conexión musical

En este marco político y social que hemos resumido brevemente, se desarrolla el movimiento intelectual español, siendo la música una parte -aunque no excesivamente significativa- de ese conjunto. El atraso, que en líneas generales, padece la música en España durante el siglo XIX, ha sido objeto de grandes lamentaciones pero muy pocas veces se ha intentado explicar. Generalmente se ha achacado al continuo estado de guerra desde la invasión napoleónica, pasando por la guerra contra Marruecos hasta el desastre del 96 y Guerra Civil (C. Gómez, 1982, pag. 14).

Todos los motivos políticos y bélicos, ejercieron una clara acción negativa en la producción musical española, pero no son una explicación total. Es cierto que la guerra no suele ser un período floreciente para las artes, pero hay que matizar, según que arte. La guerra en ocasiones, puede ser un motivo de inspiración importante en pintura o en literatura, pero no lo es en la música. Por regla general, el acento guerrero que enciende himnos patrióticos, no suele inspirar a la gran creación sonora sino cuando se toma como motivo indirecto.

Pero no podemos achacar solo a la guerra y a la inestabilidad social, el atraso que durante tanto tiempo sufrió la musica en nuestro país y también la falta de hombres capacitados para realizarla. Quizá, el problema haya que buscarlo en la sociedad, incapaz de dar una respuesta adecuada a determinadas individualidades importantes.

Musicalmente, el siglo XIX español se puede definir como menor y de carácter doméstico, pero forma parte del panorama cultural, aunque en muchas ocasiones haya sido relegado de este. Es cierto que la actividad musical a lo largo de todo el siglo es de segundo orden en líneas generales, y en ocasiones llega a aparecer, solo como un adorno en la educación. Pese a todo, la segunda mitad del siglo XIX ve florecer gran número de Sociedades Filarmónicas como la de Gran Canarias, Málaga (1869), Bilbao (1896) etc... En 1865 se crea la Sociedad de Conciertos de Madrid, base de la existencia musical de la ciudad entonces precaria, y de las Orquestas Sinfónicas y Filarmónica. La Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, fundada por Felipe V en 1744, no tuvo una sección de música hasta mayo de 1873 (A. Fernández-Cid, 1973).

También son muchas las publicaciones musicales que surgen en la segunda mitad del siglo XIX. Entre ellas podemos destacar «Iberia musical y literaria» (1842) primer periódico de arte fundado por D. J. Espín y D. M. Soriano en el que la música ocupaba un importante apartado (M. Soriano, 1859, pag. 47); «La escena» Revista semanal de música, Madrid 1865; «El eco musical» Semanario de Literatura y Bellas Artes, La Coruña 1877; «El Boletín musical» Periódico artístico y literario, Madrid 1878; «La gaceta musical de Madrid, 1855...

Pero en general, el compositor español se encontraba acorralado por una burguesía sin tradición musical y se veia encerrado en trabajos menores que constituian la única manera de ser tolerados. Baste recordar la ausencia casi absoluta de una vida sinfónica e incluso de música de cámara a lo largo de la centuria. La música de salón y la zarzuela eran los únicos campos que le estaban permitidos.

La única actividad que tenía un cierto ambiente en la sociedad española del XIX era el teatro lírico. Ello significaba, desde luego, la ópera italiana que dominó aplastantemente todo el siglo. Los intentos de crear una ópera nacional chocaron con una indiferencia social impenetrable. Por tanto, el compositor español hubo de refugiarse en la zarzuela y el género chico, que al menos contaba de partida con un público formado por la pequeña burguesía y clase popular y que con el tiempo, acabó por cautivar a todas las clases sociales con figuras como las de Bretón, Chapí, o Fernández Caballero. (C. Gómez, 1984, pag. 203). En el campo de la zarzuela se obtuvieron logros, aunque estos músicos podrían haber dado mucho más juego en la ópera o terrenos casi inexistentes como el sinfonismo o la música de cámara.

La llegada del siglo XX sorprende a la vida musical española con una serie de problemas que arrastraba del siglo XIX —como acabamos de ver-, aunque figuras como Albeniz o Granados comenzaban a despuntar. Pero es un hecho, que, los avances que se producen en los primeros años del siglo fueron muy rápidos: La Sociedad Filarmónica de Madrid se crea en 1901, la Orquesta Sinfónica de Madrid en 1904 y la labor que en ella realizó E. Fernández Arbós hizo que los compositores españoles pudieran contar con instrumentos musicales de primera categoría, algo que con la precaria Sociedad de Conciertos no se hubiera podido conseguir; en 1915 la Orquesta Filarmónica de Madrid dirigida por B. Pérez Casas, cuya labor fue similar a la Sinfónica. Paralelamente, en Barcelona J. Lamote de Grignon creaba en 1910 la Orquesta Sinfónica. También la música coral conoció un renacimiento con la creación de coros estables en Bilbao, San Sebastián y Pamplona y posteriormente en Barcelona con el Orfeón Catalán. (T. Marco, 1983, pag. 21).

También es de reseñar, la labor que en este momento desarrollan los conservatorios, -especialmente los de Madrid y Barcelona-, que se convierten en centros musicales de gran vida. La mayoría de los músicos importantes del período fueron profesores en estos centros. Junto a ello, hemos de destacar la labor musicológica, que si en el siglo anterior habían desarrollado H. Eslava

y F. Pedrell, ahora es continuada por R. Mitjana, C. Rojo o D. Pujol entre otros. Todo ello junto a la crítica musical, que contribuyó en gran medida a aclarar y organizar la obra de sus contemporáneos entre los que destacamos a C. de Roda, M. Salvador, A. Salazar, J. Turina... (J. Borrell, 1945, pag. 221).

III. El movimiento romántico en la música española

El Romanticismo tanto en su primera como segunda época, lo podemos considerar como un movimiento general que consigue apartarse del Clasicismo, abriendo un nuevo camino que afectó a todas las artes. El Romanticismo musical tiene dos corrientes diferenciadas: La producida en los estados germánicos, que se aparta de la realidad y tiene su origen en el «Sturm un Drang» (tormenta y tensión) de Goethe, Herder y Schiller; y el producido en Francia, impregnado del espíritu revolucionario y que a finales del siglo dará origen al Impresionismo, teniendo en C. Debussy (1862-1918) su mayor exponente (B. Traversoni, 1984, pag. 30).

Las características del Romanticismo musical se pueden sintetizar en: Un fuerte sentimiento nacional con el nacimiento del folklore, desarrollo de la canción popular y aparición de escuelas nacionales como la rusa, noruega, polaca, etc...; libertad y relación con los movimientos revolucionarios; desarrollo de la musicología y de la investigación histórico-musical; búsqueda de inspiración en ambientes exóticos, principalmente mundo árabe; relación entre las artes ... (G. Abraham, 1987).

El romanticismo español, sobre todo en música, no se puede enjuiciar ni valorar con la misma escala que se usa para el gran romanticismo europeo. España desde el siglo XVIII, -si dejamos aparte algunas figuras destacadas y el florecimiento de un género de carácter nacional- no tiene compositores importantes, si exceptuamos los líricos, hasta Albeniz o Granados cerrando el XIX. Similar es escaso de la primera treintena del siglo XX, con varios nombres de primera línea como Falla, del Campo, Turina y Esplá, y otros secundarios como Arregui, Del Villar, Guervós, Manen... netamente románticos y casi desconocidos para el gran público, principalmente por el escaso apoyo y deficiente infraestructura de la música nacional.

Los músicos, en líneas generales, están sujetos en sus primeros tiempos al ambiente menor de lo que llamamos «música de salón». Esto e lo que diferencia fundamentalmente al romanticismo español del que se desarrolla en el resto de Europa. En todos los paises se hace este tipo de música, pero sobre la tradición del lied, la bagatela beethoveniana y las piezas de Schubert, se hace gran música en formas pequeñas. En Francia el lied se convierte en «melodía» o canción de concierto, mientras en Italia reina la canción sentimental. En España, con honrosas pero pocas excepciones, el nivel no se alcanza porque se carece de auténtica tradición.

Este problema junto a los que hemos visto anteriormente, van a ser una constante a la hora de plasmar las características generales que hemos des-

crito para el Romanticismo y en concreto para en la que ahora nos vamos a detener: «Búsqueda de inspiración en ambientes exóticos y principalmente en el mundo árabe, en la música española durante la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX».

La música, la pintura y la literatura son parcelas culturales que en este momento vuelven sus ojos en busca de inspiración, hacia un mundo oriental en general y norteafricano en el caso concreto de España. Estas influencias van a tener su plasmación en figuras como Galdos en literatura o Fortuny y Bertuchi en pintura. En música tenemos que hacer la distinción entre varios estilos: En un primer apartado estaría la Zarzuela y la música orquestal, en segundo las marchas moras, típicas del folklore levantino y en tercer y último lugar la música militar representada en himnos y marchas y a la que no haremos referencia por tener un carácter bélico y diferente a las anteriores.

Lo primero que hemos de señalar es que el reflejo de motivos árabes en estas obras, es básicamente un hecho artístico con un escaso o nulo, -en la mayoría de los casos-, trasfondo técnico. No encontramos, tras el análisis de una amplia muestra de piezas cuyo título o argumento pudieran sugerirnos una aproximación a un mundo exótico, ninguna unidad rítmica árabe fundamental como pueden ser el: Hazaj, Rámel, Thaquil primero y segundo o Majuri. Solo en algunas ocasiones modulaciones o intervalos como los de 2.ª aumentada nos podrían situar, solo de manera superficial en un ambiente oriental.

El compositor utiliza en la mayoría de los casos el motivo árabe, unicamente como pretexto ya que en ocasiones, no existe ninguna relación entre el encabezamiento de la obra y lo que a continuación se desarrolla en ella. El compositor se suele mover entre estereotipos orientales, que en la mayoría de los casos sirven unicamente para crear confusionismo. (Portadas número 1, 2, 3 y 4). Dichos motivos solo se reflejan en las composiciones de forma superficial y de «oido» en el mejor de los casos.

Para comprender la producción musical española en este campo, es necesario tener una visión aunque muy ligera -como hemos señalado en otro apartado-, del contexto histórico y social del músico español. La falta de tecnicismo a la hora de abordar este tema, no hemos de achacarlo unicamente a que la preparación de nuestros compositores fuera baja, sino también a otros problemas que exceden la individualidad de músico, lo someten a su marco social y a lo que éste le demanda. Son muy gráficas unas frases de don H. Eslava en 1871 en su tratado «Escuela de composición»:

> «Es necesario tener presente que además de las piezas, que en general tienen una estructura correcta... suelen presentar algunas veces composiciones de una estructura caprichosa y que llevan títulos, que por sí solos absuelven a los autores de todas las incorrecciones y aún desatinos que hayan podido cometer. Tales son algunas piezas instrumentales... con los títulos de fantasía, miscelania, delirios, recuerdos de baños... en

cuyas obras por mero capricho o por ignorancia encubierta, tan procedido libremente respecto a la estructura, en otras se falta a ello. En efecto, que censura puede haber contra la incorrección de estructura de una pieza que expresa el sueño, delirio o locura. Sepase, pues, que aunque en algunas obras de este género suelen respetarse y observarse los principios del arte respecto a su estructura, en otras se falta a ellos; y en ese caso no hay lugar a exámen alguno, debiendo ser calificadas, si no es de malas, por lo menos de románticas».

El fragmento, creemos que es lo suficientemente elocuente por sí solo y más si tenemos en cuenta que en esos momentos en Europa se asistía a la segunda oleada romántica, con figuras como las de Brams, triunfaba el nacionalismo y se imponía la figura de Wagner.

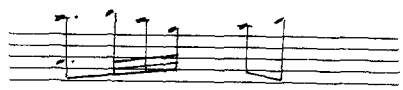
Pese a todo, hemos intentado hacer un análisis de algunas obras o fragmentos de ellas, que desde un punto de vista armónico podían tener algún contacto y recreación del mundo árabe.

La Festa del poble de Fco. Alonso

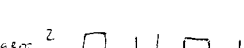
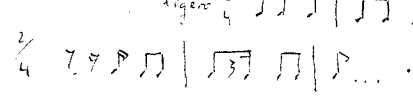
Pasodoble morisco escrito por el maestro Fco. Alonso con motivo de las Hogueras de San Juan de Alicante y estrenado en las del año 1934, por la banda de «moros» Nueva Iris de Alcoy. (Bilbao, Unión Musical Española, S.a. 7 pag.).

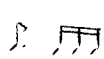
Rítmicamente la pieza esta escrita en compás de 2/4. Los tiempos utilizados son dos: El Pasodoble con el que se inicia la obra y el Bolero a partir del compás número 52.

Pasodoble



Bolero

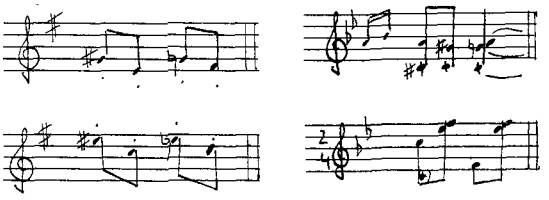
Dentro de los rítmos árabes fundamentales de 2/4 estaría más cerca de la fórmula del «Thaquil aurval»  que la del «Hazaj» 

En toda la obra aparecen motivos característicos de los timbales y atabales, así como los motivos 

que son fórmulas rítmicas construidas a base de notas de adorno para destacar los melismas propios de esta música y destinados a instrumentos de viento.

El modo como es característico en la música árabe es menor comenzando por la dominante. Esta pieza esta escrita en Sol menor. Toda la introducción se forma por una pedal extensa sobre la dominante (20 compases). En el compás número 21 se inicia la melodía con los típicos floreos. Utiliza dentro de la escala de Sol menor en unas ocasiones la armónica y en otras la natural. No es de estrañar la utilización de estos tipos de escala natural ya que Al-Fārābī e Ibn Sīnā, se basan en el sistema griego, clasificando las escalas en grupos fuertes, en las que se incluyen las de género diatónico y en grupos débiles que comprenden las escalas de los géneros cromáticos y enarmónicos. En el sistema tonal, que es el empleado por los músicos españoles, los géneros más utilizados son estos dos, con inversiones modales como son habituales en la construcción de la música tonal.

Ya hemos dicho anteriormente que la línea melódica se inicia en el compás número 21. En ella aparecen numerosas notas de adorno, al igual que intervalos de 2.ª aumentada y trinos ejecutados también en 2.ª aumentada, siendo en estos donde se acusa más el sentido melismático típico de la música árabe. Otra de las características de esta música que encontramos en la melodía, la constituye la preferencia por los intervalos pequeños y conjuntos, ya que prefieren el evitar saltos grandes (principalmente pensando en la voz), y también las sucesiones melódicas de carácter ascendentes. También encontramos algunos cromatismos propios de la música árabe y de la oriental en general:



Estructuramente la obra posee dos temas independientes y se divide en:

- Estribillo.
- Parte instrumental.
- Tema A.
- Desarrollo del tema A.
- Estribillo introductorio.
- Tema B.

Estribillo instrumental.
Repetición íntegra del tema B.

El estribillo instrumental se inicia con una pedal de dominante que abarca 20 compases. De esos compases, 12 corresponden al «tutti» de la orquesta o banda, mientras que a partir del compás número 12 comienza un pequeño diseño musical que por su carácter se asociaría a los instrumentos de vien-

to y por tesitura podría ser el clarinete. Estos diseños de carácter eminentemente instrumental, se alternan con otros puramente rítmicos destinados para instrumentos de percusión como los timbales y atabales.

En el compás número 21 comienza el tema A. También esta escrito en Sol menor con los tipos de escalas que ya hemos mencionado. Abarca 32 compases y de ellos 16 son los que constituyen el tema en sí, siendo los otros 16 la repetición del mismo tema, con alguna ligera modificación a partir del compás número 25.

A continuación viene un desarrollo por imitación, tomados ritmicamente de los dos primeros compases del inicio del tema A.

Este desarrollo esta constituido por 13 compases de los cuales los 4 primeros se repiten nuevamente, continuando después con una imitación rítmica.

Después de este primer tema y desarrollo, aparece de nuevo el estribillo instrumental del comienzo de la obra, nuevamente sobre una dominante prolongada que abarca 14 compases, uno más que el estribillo primero. El motivo de añadir este compás es el de preparar ampliamente el tema B. Justo estos dos compases añadidos proporcionan mayor énfasis a la entrada del segundo tema o tema B en la tomalidad de Sol Mayor.

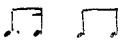
El tema B contiene 32 compases al igual que el A, de los cuales los 16 primeros constituyen la exposición en sí del tema y el resto con una ligera variante, son la repetición del primero pero en octava alta y con una variante del último período de esos 16 compases, es decir últimos 8 compases, destinados exclusivamente a preparar el final.

A continuación una nueva parte instrumental que conserva el ritmo pero no la tonalidad ya que por una modulación por 3.as se expone en el tono de Si menor. Seguidamente el mismo motivo rítmico se transporta al tono de Re Mayor y dominante del tono principal de Sol Mayor. El motivo de que se inicie esta parte en Si menor, es porque el tema B termina en la tónica de Sol Mayor no era conveniente insistir demasiado en dicha tonalidad. Por otra parte este fragmento de estribillo instrumental contiene una pedal superior de dominante que abarca 6 compases y que sirve para preparar nuevamente la entrada del tema B íntegramente, es decir los 32 compases que lo configuran y terminando así la obra.

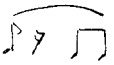
La cautiva de Fco. Alonso

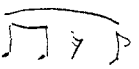
Canción morisca, Letra de Jerónimo de la Cruz, Madrid Unión Musical Española (s.a. 1944, 4 pág.).

La escala en modo menor (escala eólica) y su ritmo repetitivo son dos de las características que asemejan esta partitura a la música árabe. En concreto, el ritmo repetitivo que genera el primer tema es un ritmo «Hazaj»



que esta al comienzo del tema A y B.

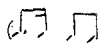
Tema A 

Tema B 

Hay abundantes notas de adorno producidas por floreo.

Su estructura se divide entre partes:

I. *Introducción rítmica* de 4 compases.
II. *Tema A* con 32 compases formados por períodos de 8 compases.
- Los 16 primeros constituyen la exposición del tema primero y los restantes son la repetición de éste nuevamente, con una variación en la última frase del último período.
- Desarrollo: Constituido a base del motivo inicial



abarca 10 compases.
- Reesposición parcial del tema, solo sus 16 últimos compases. Coincidiendo con el final del tema que aparece en la melodía, encontramos un cromatismo que abarca 4 compases, interpretados por instrumentos (en este caso el piano) también característico de la música a la que nos estamos refiriendo.

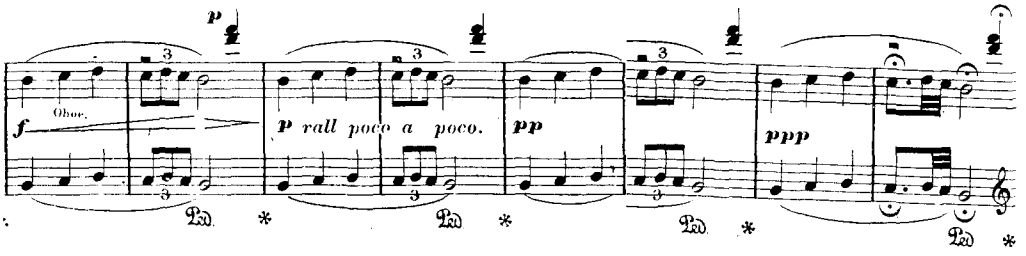
III. Tema B. Si el primer tema se encontraba escrito en Si Menor modula aquí a Si Mayor. Abarca 49 compases de los cuales 32 constituyen en esencial el tema B, siendo el resto una especie de coda.

El final del tema B interpretado por la voz, coincide con en inicio de este mismo tema, interpretado por la orquesta o los instrumentos. Los últimos compases de la obra contienen una pedal superior de dominante que interpreta la voz. Mientras que en la orquesta o instrumentos aparece el motivo que da origen al tema A.

El moro muza de R. Chapí

Ensayo cómico de un drama lírico en un acto, en prosa y verso original de Jaques Federico, música del maestro R. Chapí. Adm. Lírico Dramático 1894. Extreno teatral, Eslava 31 de octubre de 1894.

La partitura analizada consiste en la «Romanza morisca» de dicha zarzuela para voz de soprano. Estructuralmente se divide en siete partes. En la primera o introducción, destacan varios giros melismáticos en los primeros compases (fa-sol-fa, sol-la-sol) y la repetición insistente de algunos de ellos:



El acompañamiento instrumental se compone de instrumentos de viento esencialmente (trompas, flautas, trompetas, oboe y clarinete más fagot) y de madera.

En el segundo período (a partir del compás número 21) se inicia propiamente la melodía. En ella se acusa con mayor insistencia el sustrato melismático típico de la música árabe. (la-si-la-sol). La primera célula melódica esta compuesta por 8 compases, que a su vez constituyen dos frases cada una de 4 compases, siendo la segunda una repetición exacta de la primera. Lo mismo sucede en el período siguiente en el que siguen apareciendo los giros melismáticos más acentuados. El tercer período con las mismas características es una reproducción exacta del primero pero transportado a una distancia de tercera menor. En los dos períodos siguientes, la insistencia melódica acentua más la monotomía que encontramos en la música árabe. Igualmente el 2.° período es una repetición exacta del primero. El 6.° período es repetición de la introducción, aunque aquí se introduce la voz y en beneficio de ésta se prescinde de los giros ornamentales. El 7.° y último período reproduce de nuevo un fragmento de la introducción. (compases número 9 al 16).

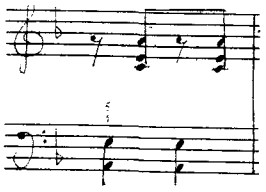
En resumen, las posibles concordancias entre ambas músicas son: La estructuración de los períodos con repeticiones insistentes; la tonalidad general en la que se desarrolla la pieza que es un modo menor y la abundante utilización de 2.as aumentadas y melismas.

A nivel compositivo hemos de señalar, que aún habiendo utilizado muy discretamente la modulación existe una gran pobreza inspirativa en el conjunto de la obra.

Beny de R. Adua

Marcha mora para piano, compuesta por el maestro R. Aduá. Musical Emporium, Barcelona.

Lo más acusado en esta marcha mora, es precisamente las características propia de la marcha, con unas fórmulas ritmicas muy definidas:



y que se conservan arraigadas en las fiestas de «Moros y Cristianos» del Levante español.

También en esta ocasión se utiliza un modo menor, con el empleo indistintamente del 6.° grado como sensible o perteneciente a la escala natural. Aparecen algunos ornamentos entremezclados, producidos por notas de floreo a nivel armónico.

El autor suponemos que como una concesión al público, y para acentuar la brillantez de la partitura, modula en la última parte hacia un modo mayor (Re Mayor), para terminar en un «fortissimo».

Estilisticamente volvemos a encontrar giros melismáticos u ornamentaies propios de la música árabe, así como la insistencia en la repetición melódica. Pero todo ello siempre en un nivel muy superficial de imitación externa.

Técnicamente podemos observar, que al utilizar preferentemente el «modo menor» de nuestro sistema tonal, nos permite por una parte, la aparición de giros característicos de 2.° aumentada, propios de la escala armónica como de la escala natural, con lo cual, al utilizar la alteración del 7.° grado de la escala natural como el de la armónica, estamos tomando la ambientación de la escala andaluza (mi-fa-fa#-sol-sol#-la-si-do-re-mi-).

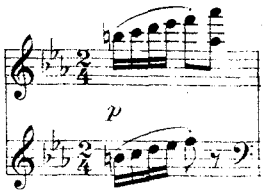
Estructuramente no tiene relación con la música árabe. Sus características son las propias de una marcha occidental, tanto formalmente (fraseos, períodos...) como por su sistema tonal de modulaciones.

Marcha morisca de R. Chapí

Marcha morisca para piano del maestro R. Chapí. Sociedad de Autores Españoles, Madrid, 1908.

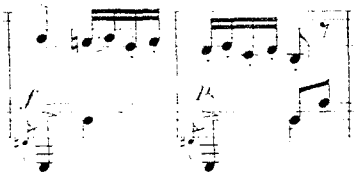
La obra parte de una célula (1) que encontramos en el primer compás de la Introducción (Allegro moderato). Dicha célula va a aparecer a lo largo de toda la obra, unas veces con movimiento directo y otras por movimiento contrario:

(1)

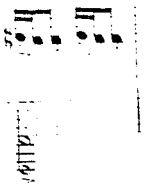


Estructuramente la obra se divide en dos partes claramente diferenciadas; la primera como ya hemos dicho, esta compuesta por una Introducción (Allegro moderato) y la segunda por una Danza (Allegro).

En la Introducción encontramos elementos que después se van a repetir en la Danza, como son las 4 semicorcheas del primer compás (representado en la parte superior) o las 4 semicorcheas de los compases número 8 y 9 con un dibujo melódico característico:



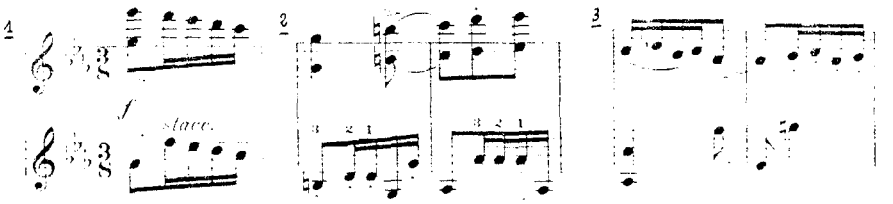
También se encuentran en esta introducción, pequeños diseños que como el autor indica imitan los sonidos del tamboril. Aparecen por primera vez en el compás número 2 y sirven de acompañamiento en un gran parte de la Introducción:



Está escrita en un modo menor (Do menor) y en ella aparecen intervalos característicos de 2.ª aumentada (la -si), así como giros repetitivos. La unidad estructural de la obra comprende períodos de 8 compases. en los que por general la primera frase (4 compases) es imitada exactamente en la frase siguiente.

La Danza (Allegro) esta escrita en compás de 3/8 y para ser marcada al tiempo. Aparece aquí la misma estructura en períodos, en los que la 2.ª frase es una repetición exacta de la 1.ª. Hay 3 elementos o diseños que configuran la estructura de esta 2.ª parte: El 1.º de ellos aparece en el primer compás, partiendo de un grado diferente y de forma invertida. Este mismo diseño ligeramente modificado y por imitación, se encuentra como elemento 2.º entre

los compases número 8 y 9. Por último el 3.er elemento se ha tomado de los compases número 8-9 de la Introducción.



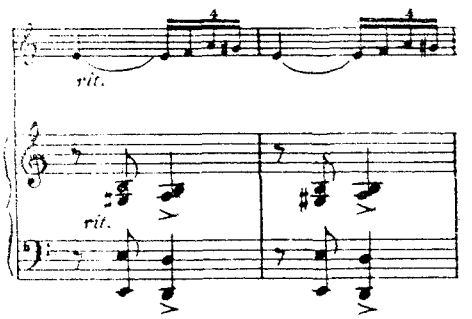
En los compases del número 15 al 22, de la Danza, se muestran dos posibles diseños a elegir por el interprete. Ambos diseños no tienen ninguna relación con la música norte-africana sino que están ligados a la música tonal y destinado al virtuosismo dentro de sus esquemas.

Los compases siguientes son la preparación del final, en ellos aparecen nuevamente la célula ritmíco-melódica que sirvió para estructurar la obra.

Moraima de G. Espinosa

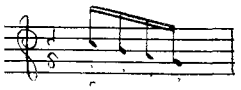
«Capricho característico». Transcripción para violín y piano de E. Boccalari. Buenos Aires, Ricordi (s.a.).

Muy pocas características de la música oriental encontramos en esta partitura a excepción de algunos giros que encontramos en los compases número 52-53, o algunas notas de adorno producidas como en este caso por floreos:



El tono inicial de exposición del primer tema es La menor. El autor utiliza tanto la escala natural como la armónica. En el segundo tema pasa a utilizar un modo mayor (La Mayor).

La célula inicial que origina el tema primero es un motivo breve que podríamos considerar con características orientales tales como la utilización de grados conjuntos y el sentido ascendente de la melodía que encontramos especialmente en la introducción.



La estructura se compondría de cuatro partes:

1.° La Introducción: Constituida por los 20 primeros compases.

2.° Tema A: Formado por 34 compases. En ella tendríamos una primera exposición del tema, que va a enlazar con el relativo mayor (Do mayor) y una reexposición del tema ampliado para concluir.

Como puente o enlace del final de la reexposición del tema con el inicio del tema B, hay en el piano un cromatismo ascendente.

3.° Tema B: La célula inicial del tema B está sacada por inversión rítmicaa de uno de los ritmos que aparecen en el tema A. En el tema B en La Mayor aparecen frecuentes progresiones melódicas así como algunos fragmentos pertenecientes al desarrollo del tema A. (C.45-47).

4.° Reexposición final del tema A, pero ampliado a manera de conclusión final (c. 128 al final). En los compases 135 a 137 aparece la 6.ª napolitana. Y los compases 139- al 144 están formados por una coda en la que en el bajo aparece la célula rítmica que origina el tema A escrita por ampliación.

En la Alhambra de T. Bretón

Serenata para piano del maestro Tomás Bretón. Madrid, Unión Musical Española (s.a.).

Esta obra, contiene características muy acusadas de la música andalusí, tanto por los giros de la melodía (2.ªs menores, ornamentaciones...) como por la utilización de la escala andaluza. Así podemos ver, que aunque la obra está situada en la tonalidad de La menor, no cabe duda que la aparición del Fa natural y el Fa# (sostenido) y el Sol natural y Sol(#)(sostenido), nos situa en la escala andaluza como referente. También aparece el Si (bemol) que aunque no es propio de esta escala si lo es de la música andaluza en general.

La estructura corresponde a la forma «Rondó» en la que se alterna la copla y el estribillo. Contiene dos secciones perfectamente definidas: En la primera se alterna el estribillo coplas diferentes musicalmente y la segunda sección es la repetición de la primera con ligeras modificaciones en el final a modo de conclusión.

Fantasía morisca de R. Chapí

«Fantasía morisca para orquesta» (Final), para el maestro R. Chapí y arreglada para piano. La correspondencia musical, Madrid.

En el movimiento Final de la Fantasía morisca, (compendio de las anteriores), no encontramos muchos rasgos que podamos asociar con la música oriental. Solo en el inicio vemos algunos rasgos comunes como son la ornamentación muy acusada que observamos en el «moderato» inicial. En este caso, aunque utiliza el modo mayor con objeto de imprimirle una mayor bri-

llantez, al final sí utiliza sin embargo, el 7.° grado de la escala como tal grado y no como sensible, lo que aumenta la incidencia sobre los rasgos señalados.

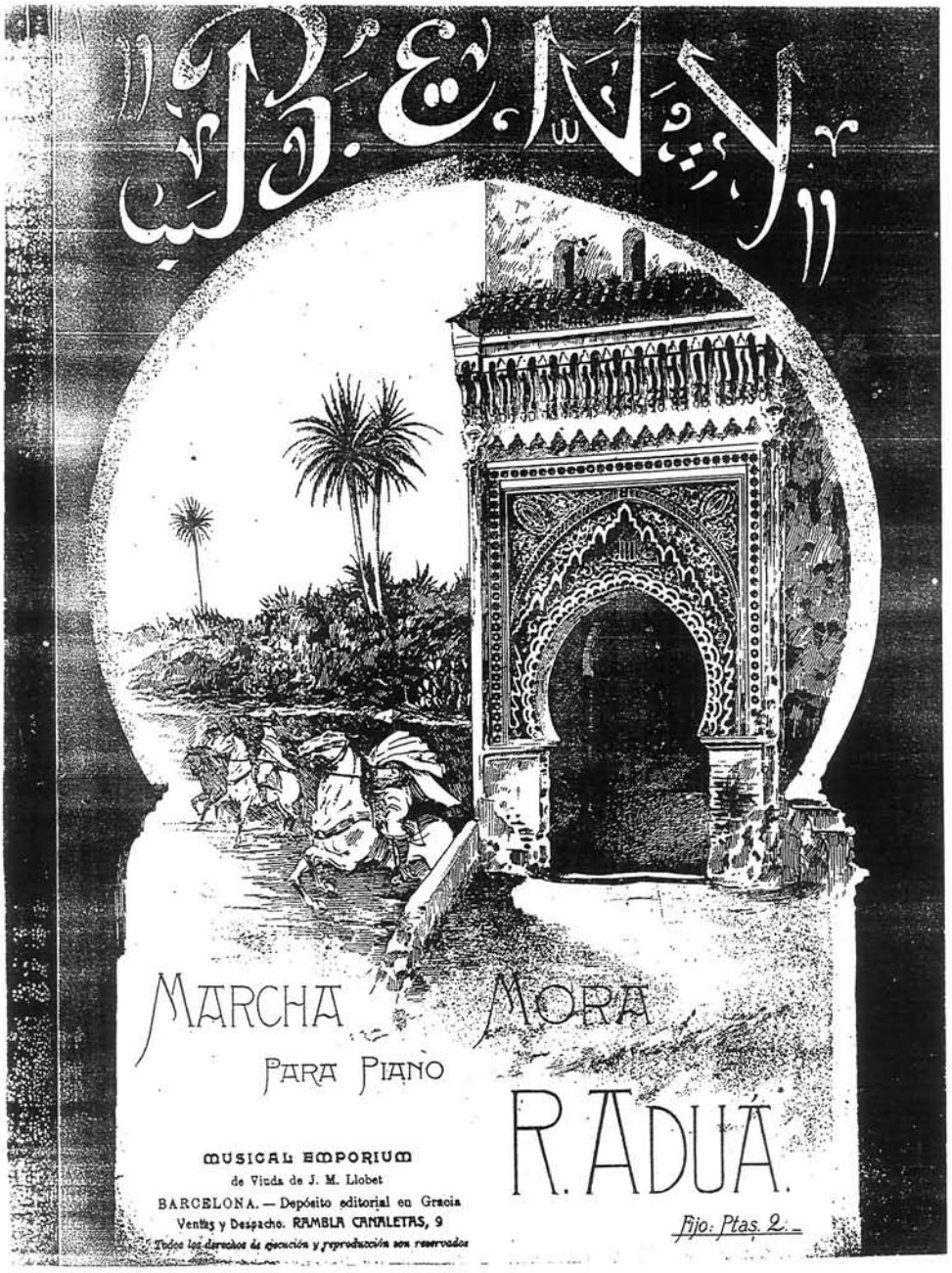
El resto de la obra no contiene nada que pueda identificarse con la música a la que estamos haciendo referencia, pues se limita a una serie de dibujos puramente virtuosísticos (ni siquiera melódicos), que nos hacen pensar más en un ejercicio escolástico que en una obra destinada a orquesta.

Serenata árabe de Zielnski

Se divide en dos secciones claramente diferenciadas. En la primera se hace la exposición de un tema que es repetido parcialmente en la segunda (únicamente los 5 primeros compases que siguen a la Introducción).

La influencia oriental se plasma especialmente en la insistencia en unos giros determinados que se repiten machaconamente en distintos grados de la escala. Muchos de estos giros nos hacen pensar en ciertas partes instrumentales que de manera virtuosística se interpretarían a la guitarra.

Como en otras ocasiones, el autor ha elegido la tonalidad de La menor para desenvolver la obra. Resulta curioso la introducción de un único compás de 3/4 (resto en 6/8), un compás antes del inicio de la segunda sección. Nos podría hacer pensar en la combinación 6/8 más 3/4 propia de la petenera.


MARCHA MORA
PARA PIANO
R. ADUÁ
MUSICAL EMPORIUM
de Viuda de J. M. Llobet
BARCELONA. — Depósito editorial en Gracia
Ventas y Despacho. RAMBLA CANALETAS, 9
Todos los derechos de ejecución y reproducción son reservados
Fijo: Ptas. 2.

CREACIÓN DE LA GENIAL ARTISTA
LA ARGENTINITA

ALMA MORUNA

CANCIÓN
ORIENTAL

LETRA DE
GASPAR VIVAS

MÚSICA
DE
RICARDO YUST

PR. 2 PTAS. FIJO

FAUSTINO FUENTES
SUCESOR DE FUENTES Y ASENJO
MÚSICA, PIANOS Y LIBRERÍA
20, ARENAL, 20.-MADRID

15825
04.761
6668
Mp
313 10

A mi queridísimo amigo German Asua

SERENATA ARABE

LETRA DE

JOAQUIN ARJONA

Música de

JOSÉ Mª CUERVÓS

PROPIEDAD DEPOSITADO.

SOCIEDAD ANÓNIMA CASA DOTÉSIO
EDITORIAL DE MÚSICA
34. Carrera San Jerónimo y 5. Preciados
MADRID
EN BILBAO - 8, Dª María Muñoz y 3, Bidebarrieta
EN BARCELONA - 1 y 3, Puerta del Angel y 29, Rambla de S. José
EN SANTANDER - 7, Wad-Ras.

TOUS DROITS DE REPRODUCTION ET D'EXÉCUTION RÉSERVÉS
PRINTED IN SPAIN

En FA para Bajo ó Barítono . . Ptas. 2'50 fijo.
En SOL para Soprano ó Tenor . . " 2'50 "

MP 7
1400

EDICION ZOZAYA

SERENATA MORISCA

Para Canto y Piano

LETRA DE
P. BONET

MÚSICA DEL MTRO
E. HOLTZER

ZOZAYA EDITOR
TELÉFONO 206
Proveedor de la Real Casa y de la Escuela N. de Música
ALMACÉN DE MÚSICA Y PIANOS
34 Carrera de San Jerónimo, 34
MADRID

PROPIEDAD PARA TODOS
LOS PAISES

23574

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAM, G. *Historia universal de la música.* TAURUS EDICIONES, Madrid, 1987.

BORRELL VIDAL, J. *Sesenta años de música (1876-1936).* Ed. Donat, Madrid, 1845.

CARR, R. *España: de la Restauración a la democracia, 1875-1980.* Ed. ARIEL, Barcelona, 1983.

FALLA, M. de *Escritos sobre música y músicos.* Col. Austral, ESPASA-CALPE, n.º 950. Madrid, 1972.

FERNÁNDEZ-CID, A. *La música española del s. XX.* Fund. March, Madrid, 1973.

GÓMEZ AMAT, C. *Historia de la música española, s. XIX.* Alianza Editorial, T. 5, Madrid, 1984.

JARGY, S. *La musique arabe.* ¿Que sais-je? Ed. Puf. París, 1971.

MARCO, T. *Historia de la música española, s. XX.* Alianza Editorial, T. 6, Madrid, 1983.

MENÉNDEZ PIDAL, R. *Poesía árabe y poesía europea.* Col. Austral, ESPASA-CALPE, n.º 190, Madrid, 1973.

MILO, D. «Le musical et le social, XVIIIe-XIXe siècle». *Annales ESC, janvier-février 1987,* n.º 1, pp. 27-40.

RIBERA Y TÁRRAGO, J. *La música árabe y su influencia en la española.* Ed. Mayo de Oro, Madrid, 1985.

SORIANO FUERTES, M. *Música árabe-española.* Barcelona, J. Ulivers, Impresores de S. M., 1853.

SORIANO FUERTES, M. *H.ª de la música española desde la venida de los fenicios hasta el año 1850.* Barcelona, J. Olivers, Impresores de S. M., 1859.

TRAVERSONI, B. *La ciencia, el pensamiento y el arte en el siglo XIX.* Cuadernos de estudio, Ed. C. K. n.º 28, Madrid, 1984.

VERNET, J. *La ciencia en Al-Andalus.* Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1986.

VIGUERA, M.ª J. «El N. de África en la música europea del s. XIX». Rev. *Awraq,* vol. I, 1987.

ZAUAS, R. de *Orígenes de la ópera. Aportaciones arábigo-andaluzas.* Ed. Alpuerto, Madrid, 1982.

NUEVA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO LITERARIO DE LAS JARCHAS ANDALUSÍES *

Por
MARÍA JESÚS RUBIERA MATA

Estado de la cuestión

Puede resultar extraño que este artículo sea una aproximación a una forma literaria cuyo contexto —la muwaššahpa— hace ya más de siglo y medio que se comenzó a estudiar (1) y cuya clave románica cumple ya cincuenta años (2), pero un repaso a la abundante bibliografía existente (3), nos muestra el enorme vacío de una aproximación realmente literaria ya que los romanistas sólo conocen la punta del iceberg, es decir las jarchas románicas (4), y los arabistas —y los hebraistas— se han dedicado especialmente a intentar resolver problemas técnicos, lo cual era por otro lado absolutamente necesario, con la única excepción de J. T. Monroe que en sus ya numerosas obras sobre las jarchas ha intentado siempre una aproximación literaria (5) en su doble vertiente de arabista y romanista. De ahí que, a partir de los hallazgos indudables de este investigador norteamericano, titulemos de «nueva» ésta

* Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto de investigación «Corpus historiogràfic de la literatura hispano-arabe».

(1) M. Hammer-Purgstalla «Notes sur Muwaššahat et Ezdjal, deux formes de poémes árabes et les Ottave rima, inventions des Arabes atribuè au italiens», *Journal Asiatique,* Agosto, 1839, pp. 155-173.

(2) S. M. Stern «Les vers finaux en espagnol dans las muwaššahas hispano-hebraiques. Une contribuction a l' histoire de muwaššaḥ et à l'étude du vieux dialecte espagnol mozárabe». *Al-Andalus* 13 (1948), 299-346.

(3) *Vide* M. J. Rubiera Mata *Bibliografía de la literatura hispano-árabe* Alicante, 1988, números 66 al 274 más apéndices.

(4) En realidad Emilio García Gómez ha publicado la traducción de la mayor parte de las jarchas andalusíes árabes, además de las romances, pero a veces escondidas en notas a pie de página como en su importante trabajo «Métrica de la moaxaja y métrica española» *Al-Andalus* 39 (1974, pp. 1-259. Recientemente F. Corriente ha enmascarado igualmente una antología de jarchas en árabe andalusí bajo el título «Las xarajāt en árabe andalusí» *Al-Qanṭara* 8 (1987), pp. 203-264.

(5) *Vide* Rubiera *Bibliografía, op. cit. supra.*

nuestra aproximación, ya que partimos de una hipótesis diferente al considerar que las jarchas no son *solamente* un producto autóctono de Al-Andalus, hispánico y mozárabe, sino *también* un producto importado del resto de la Romania.

Bajo la autoridad de Ramón Menéndez Pidal los elementos románicos de la poesía hispano-árabe se han considerado exclusivamente autóctonos de Al-Andalus, es decir en clave «mozárabe» —las razones de esta teoría menéndezpiladiana ya las expuse con detalle en otro lugar (6) y no viene al caso repetirlas aquí— olvidando la otra posibilidad apuntada por Julián Ribera sobre su origen. Cito literalmente *De tales antecedentes, yo creo que para explicar el origen de la lírica de Abenguzmán debe suponerse: o una lírica andaluza romanceada, anterior al siglo X, más antigua que la que aparece en los Cancioneros portugueses, o una lírica gallega antiquísima, que la colonia gallega trajo a Andalucía, de donde procede la romanceada andaluza anterior a Abenguzmán* (7).

Creemos que ésta es la teoría válida hoy a partir de los descubrimientos ralizados sobre las jarchas con alguna matización. La primera el cambio de la disyuntiva «o» por la copulativa «y» y en segundo lugar que la importación lírica románica extra-andalusí no se debió exclusivamente a la colonia gallega de al-Andalus, sino también a la provenzal, como vio hace ya muchos años Emilio García Gómez —en cuanto descifró la palabra *gilós*— y así lo escribió:

Ni dejaría de haber relaciones entre las poesías de las diferentes comarcas románicas. En algunas jarŷas recientemente descifradas por mí y aún no publicadas —es asunto todavía oscuro— creo descubrir fenómenos lingüísticos que harían pensar en una influencia provenzal (8).

Este descubrimiento de D. Emilio fue confirmado posteriormente por el análisis lingüístico de Rafael Lapesa (9) (presencia de galoromancismos en las jarchas), por el «refrain» provenzal paralelo a una jarcha, hallado por S. G. Armistead (10) y por el desciframiento completo en lengua occitana, realizado por mí en la misma jarcha de Armistead (11).

La presencia de una lírica provenzal importada —en estado pre-literario— no invalida la hipótesis de Ribera. La presencia «gallega» Al-Andalus, teniendo en cuenta que en este grupo se encontraban también los asturleoneses,

(6) M. J. Rubiera i Mata «Relacions d'anada i tornada entre la poesía provençal i la poesía àrab a través dels catalans: kharges en llengua occitana» *Ville col.loqui internacional de llengua i literatura catalanes. Tolosa de Llenguados 12/17 de Setembre de 1988* (en prensa).

(7) J. Ribera y Tarragó «El Cancionero de Abenguzmán» *Disertaciones y opúsculos,* Madrid, 1928, pp. 53-54.

(8) E. García Gómez «La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica» *Al-Andalus* 21 (1956) p. 311.

(9) R. Lapesa «Sobre el texto y lenguaje en algunas jarchas mozárabes» *Boletín de la Real Academia Española* 40 (1960), pp. 53-65.

(10) S. G. Armistead «A mozarabic harğa and a provençal refrain» *Hispanic Review* 41 (1973), pp. 416-417.

(11) M. J. Rubiera Mata «La lengua romance de las jarchas (Una jarcha en lengua occitana» *Al-Qantara* 8 (1987), pp. 319-329.

era mayor que la provenzal —con catalanes incluidos— y cabe suponer que algunas de las jarchas presuntamente mozárabes pertenezcan en realidad a una lírica pre-literaria gallega, dados los paralelismos estilísticos encontrados desde antiguo (12), y los «galleguismos» lingüísticos descubiertos por Joan Corominas (13).

Frauenlieder

La razón de la posible existencia de tan diversos materiales poéticos respecto a su origen en las jarchas se debe a que los autores de muwaššaḥa-s no pretendían hacer una antología filológica sino recoger una copla que fuese según dice Ibn Sanāᶜal-Mulk: picante, escabrosa, desvergonzada, es decir «muŷūn» (14) y dentro de una poética —la árabe— en la que ya en el siglo VII a los poetas no les quedaba nada por remedar) según las palabras del poeta Antara, qué mejor que glosar las *Frauenlieder* de la lírica románica que tenían de extraordinario, ya en principio, precisamente ser poemas femeninos, según el testimonio de Ibn Rašīq (1000-1070), señalado por Emilio García Gómez (15):

Entre los árabes es costumbre que sea el poeta el que galantee (a las mujeres) y se finja muerto de amor (por ellas), mientras que entre los no árabes la costumbre es que hagan a la mujer solicitar y desear con sus declaraciones (a su amante), diferencia que constituye un indicio de la noble condición de los árabes y del celo con que guardan a sus mujeres.

Extraordinario testimonio que prueba, una vez, la existencia de una lírica europea femenina (16) y el conocimiento de la misma por los árabes, incluso por los que no eran andalusíes como es el caso de Ibn Rašīq, y para los que la lengua de esta lírica no era problema y no por la vigencia de la lengua romance en al-Andalus, sino por el bilingüismo de las esclavas cantoras de origen europeo o saqāliba que creemos que son la fuente de las *frauenlieder* de los autores de muwaššaha-s, ya que resulta difícil suponer que los poetas árabes podían recoger estas canciones desvergonzadas de las mujeres de las tres comunidades religiosas andalusíes, cristiana, judía o musulmana, es decir de sus madres, esposas e hijas. Las qiyān o esclavas cantores que según alŶāḥiḍ:

Les plus habiles d'entre elles connaissent par coeur quatre mille chansons et davantage, de deux à quatre vers, ce qui donne, si l'on fait la multiplication, une dizaine de milliers de vers dans les quels Dieu n' est cité que par inadvertance, oú le poete n'invite jamais à redouter le châtiment divin et à

(12) D. Alonso «Cancioncillas de amigo mozárabe (primavera temprana de la lírica europea)», *R. F. E.* (1949), pp. 297-349.

(13) J. Corominas «Para la interpretación de las jarchas recién halladas» *Al-Andalus* 18 (1953), pp. 140-148.

(14) E. García Gómez «Estudio del Dr at-Tirāz», preceptiva egipcia de la muwaššaḥa» *Al-Andalus* 27 (1962), p. 4.

(15) Ángel Ramírez Calvante «Jarchas, moaxajas, zéjeles (III)» *Al-Andalus* 41 (1976), pp. 403-404.

(16) Recordemos las obras clásicas de Alfred Jeanroy, Gastón París y Theodor Frings.

recnercner une récompense dans l'audelà, et qui tous sont construits sur thémes de l'adultére, du proxénétisme du ᶜišq, de la frivolité, de la nostalgie et du désir amoureux (17).

Texto que prueba que el repertorio poético de las *qiyān* correspondía al de las jarchas. El origen europeo de una buena parte de estas esclavas en al-Andalus está atestiguado en multitud de lugares, pero puede servir el conocido testimonio de Muḥammad ibn al-Kattānī (m. 1029), famoso *muqayyin* o educador y vendedor de esclavas y autor del *Kitāb at-Tašbihāt* (18), colección de poemas seguramente recopilados para sus esclavas:

Soy capaz de despertar la inteligencia de las piedras y con más razón las de las personas por muy zafias e ignorantes que sean. Prueba de esto es que tengo en mi poder ahora cuatro cristianas que eran ayer ignorantes y hoy son sabias y letradas en lógica, filosofía, geometría, música, astrolabios, astronomía, gramática, prosodia, literatura y caligrafía (19).

A estos datos podemos añadir que los poetas y las qiyān «trabajaban» conjuntamente sobre las canciones. Un testimonio antiguo: el príncipe Al-Muṭarrif, hijo del emir Muḥammad I (852-886) se rodeó de bellas qiyān a estudiar música hasta que dominó el láud con el que se acompañaba para cantar sus poemas (20), noticia idéntica a la descubierta por Emilio García Gómez sobre Ibn Bāŷŷa (21), el cual se encerró durante años a trabajar con esclavas diestras y mezcló el canto de los cristianos con el de oriente, texto que ahora nos interesa porque parece probar que las *Qiyān* podían aportar también conocimientos líricomusicales no árabes.

Las *qiyān* se nos muestran como la fuente más probable de la materia de las jarchas de las que indudablemente no son las autoras, sino transmisoras de una poesía tradicional europea cuya feminidad originaria se expresa, en nuestra opinión, por las referencias explícitas a la corporiedad vista desde el punto de vista femenino (no me muerdas, no me toques, me haces daño, etc.), aunque indudablemente las jarchas tal y como las conocemos son obra de poetas masculinos y cultos. La pregunta a contestar es la misma que frente a la poesía femenina provenzal o de las *trobairitz,* es decir, cuál es la razón por la que se feminiza la poesía, por qué el *yo* poético masculino utiliza el lenguaje femenino (22). Ya hemos adelantado una de las razones: la búsqueda de lo *muŷūn* como género, pero también habría que añadir otras razones como que el objeto de la pasión amorosa de la mayor parte de la poesía árabe me-

---

(17) No dispongo del texto árabe de la *Risālat al-qiyān* y utilizó la excelente traducción de Ch. Pellat «Les esclaves-chanteuses de Gahiz» *Arabica 10, junio 1953, pp. 144-145.*

(18) *Edición de Iḥsānᶜ Abbās, Beirut El Cairo 1981.*

(19) *Ibn Bassām* Ḏajira *ed. Iḥsānᶜ Abbās, Beirut, 1979, V. p. 318.*

(20) *Ibn Ḥayyān* Al-Muqtabas *es. M. A. Makki, Beirut, 1973, p. 205.*

(21) E. García Gómez *«Una extraordinaria página de Tīfāši y una hipótesis sobre el inventor del zéjel».* Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémbre de Lévi Provençal», París, 1952, II, pp. 517-523.

(22) Jean-Charles Huchet «Les *trobairitz* o la veu crítica» *Daina* 1 (València, 1986), pp. 35-69.

dieval sean los efebos y el uso del yo femenino se presente como el más adecuado para expresar la pasión homosexual, y en un segundo grado que la posición del amante en los planteamientos del amor neoplatónico o *cortés* árabe en que el amado es considerado como señor y el amante como su siervo, llegue a su extremo en el juego de humillación del amante/ exaltación del amado, al expresar su pasión con lenguaje femenino.

Esquema de una evolución histórica

Parece lógico suponer que los autores de muwaššaḥa-s buscasen la primera fuente de sus jarchas en las *qiyān* de origen europeo, aunque no fuese la única, pues el material no debía ser muy abundante, pues la esclava tenía que haber sido hecho prisionera suficientemente crecida para poder llegar a conocer las canciones de amor de su pueblo de origen. Sin duda los poetas recogerían igualmente otras coplas que sólo tenían de *muŷūn* el hecho de estar en labios femeninos, pero de un talante más casto. Nos referimos especialmente a las jarchas de tipo «cantigas de amigo», generalmente reducidas a fórmulas elocutivas *(Formulaic Diction)* (23) en su parte romance y en una lengua que no ofrece galleguismos ni provenzalismos, por lo que podría pertenecer a una tradición autóctona,más aun cuando la mayor parte de estas jarchas pertenecen a la serie hebrea, la etnia culturalmente más conservadora. No negamos, por tanto, la existencia de *Frauenlieder* en la tradición románica de Al-Andalus que coexisten en las jarchas con una lírica de importación, aún más su existencia es la única explicación posible a las jarchas en árabe andalusí que corresponden a la temática panrománica de las *frauenlieder,* jarchas con romancismos, jarchas con calcos tamáticos e incluso con calcos de fórmulas elocutivas como *wa-ŝu naᶜmal, yā rabbī* (24) (¿Qué haré yo, Señor?), ya que creemos con Emilio García Gómez (25) que las jarchas en árabe dialectal son una imitación de las romances.

Ahora bien la poesía tradicional femenina románica va desapareciendo de al-Andalus en la medida en que los reinos norteños cristianos se van haciendo más fuertes, con lo que disminuyen los esclavos europeos de uno y otro sexo, junto con la desromanización autóctona de al-Andalus, consecuencia de su paralela africanización surgida a partir del dominio almorávide a finales del siglo XI. Los poetas se ven obligados cada vez más a acudir a su propia inventiva con lo que las jarchas se impregnan de poética árabe hasta el punto de que en el siglo XIII las jarchas, ninguna ya en lengua románica excepto en la conservadora serie hebrea y con poetas que viven en tierras cristianas, forman ya parte de la temática de la poesía árabe.

---

(23) J. T. Monroe «Formulaic diction and the common origins of Romance lyric traditions» *Hispanic Reviem* 43 (1975), pp. 341-360.

(24) Jarcha de al-Manīšī (s. XII) García Gómez *Métrica, pp. cit. supra* VI, 8 y F. Corriente «Las xarajāt», *op. cit. supra* n.° 4.

(25) E. García Gómez «Sobre un posible tercer tipo de poesía arábigoandaluza» *Estudios dedicados a Menéndez Pidal* Madrid, 1951, II, pp. 397-408.

Hacia una tipología temática

Con estas hipótesis esbozadas en los epígrafes anteriores vamos a intentar realizar una tipología temática de las jarchas con dos consideraciones previas: las muwaššaḥa-s quedan absolutamente al margen porque corresponden, sin ninguna excepción, a la poética árabe como las jarchas posteriores al siglo XII, aunque tendremos que considerar algunas anteriores de tradición poética árabe, precisamente para analizar en qué se diferencian de las que corresponden a la tradición románica desde el punto de vista de su tema.

Es nuestra convición que existen tres tipos temáticos de jarchas de importación que no ofrecen ninguna duda sobre su origen: las *cansons de gilós* provenzales, las albadas y una *cantiga de mar,* estas dos últimas, gallegas.

Cansons de gilós.

Ya hemos mencionado la existencia de una jarcha que se puede leer íntegramente en lengua occitana:

Vos i entratz
cand er gilós feritz (26)

que tiene su paralelismo en un *refrain* provenzal en la misma *koine* occitana:

Quant lo gilós er fora
bels ami
vene vos a mí (27).

Hay otras dos jarchas donde aparece igualmente el «gilós» XXVII y XXXI (28) que es sin ninguna duda la misma figura literaria de la poesía provenzal, inexistente en la poesía árabe donde se intenta asimilar a la figura del *raqīb,* de una extensión semántica mucho más amplia en su sentido de espía o guardador (29) y que puede extenderse no sólo al marido como en su sentido provenzal sino a otros personajes del juego amroso (30). Ahora bien, mientras que el «gilós» de la primera jarcha que hemos citado corresponde exactamente a la tradición ultrapirenaica, en las otras dos, tal vez porque su lectura es difícil, el «gilós» se ha convertido en un marido calderoniano y por tanto hispánico. Nos explicaremos: el «gilós» ultrapirenaico es un personaje al que se desea la muerte, que estorba, pero al que no se le teme. Los ejemplos son muchos, por no decir todos en la poesía provenzal y en la francesa. Así algunos de los citados por Jeanroy:

---

(26) M. J. Rubiera «La lengua romance», *op. cit. supra.*

(27) Armistead «A mozarabic Harǧa». *op. cit. supra.*

(28) La numeración corresponde a *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco* de Emilio García Gómez, Madrid, 1965.

(29) Ibn Ḥazm explica quién es el *raqib* en *El collar de la paloma* Trad. Emilio García Gómez, Madrid. 1956 cam. XXVIII y no aparece el marido como *raquib.*

(30) El intento de síntesis hispano-árabe de G. Hilty «Celoso-Raqīb» *Al-Andalus 36* (1971, pp. 127-144, no es muy convincente.

S' est drois ke jel die:
se Dieu plaist li jalos morra
si ravrai m'amie (31)

li jalous
envious
de corrous
morra (32)

Incluso el castellano (?) citado por el propio García Gómez:

Antes de tres días
morirá gelós
aprés de feria
yo me iré con vos (33)

En cambio en las dos jarchas el «gilós» es él quien amenaza con matar a los amantes. Más adelante vamos a ver ciertas matizaciones hispánicas de los temas ultrapirenaicos y esta transformación del «gilós» podría ser de la misma naturaleza, aunque la lectura difícil de estas dos jarchas tal vez podría variarse hacia una interpretación más acorde con la función actancial de la figura del personaje.

Las albadas

No es ninguna novedad señalar la presencia de albadas en las jarchas o mejor dicho de *alboradas* ya que no se trata de la despedida de los amantes tras la noche de amor, tema de las *albas* ultrapirenaicas sino del encuentro de los amantes al alba, tema de alboradas hispánicas y creemos que más concretamente galaicoportuguesas (34). El tema y el contexto lingüístico apoyan en nuestra opinión el origen foráneo de estas jarchas como la IV (anónima):

¡Alba de meu fogore!
¡Alba de meu ledore! (35)
Non estand ar-raqibe
esta nojte (ker) amore

O la VII a, b (Ibn Muᶜallim s. XI y anónima).

---

(31) Alfred Jeanroy *Les origines de la poésie lyrique en France au moyen age*. París, 1969 (4 ed.) p. 78.

(32) A. Jenaroy *op. cit. supra. p. 93.*

(33) *E. García Gómez*. Las jarchas romances. op. cit. supra p. 312.

(34) E. Asensio *Poética y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media*. Madrid, 1970, (2 ed.), pp. 27-28.

(35) Hemos cambiado «alma» por «alba» lectura que permite la grafia árabe y que creemos corresponde al sentido de la alborada con un incipiente paralelismo galaicoportugués.

Ben, ya sahhāra,
Alba q'esta con bel fogore
kand bene bide amore!

Aunque detectado el fenómeno de las diferencias entre las alboradas hispánicas y las albas ultrapirenaicas, no creemos que se haya planteado la causa del origen de esta diferencia. Apuntamos aquí la hipótesis de que podría tratarse de una diferenciación sociológica: las alboradas o encuentro al amanecer de los amantes podría corresponder a un medio rural en el que el comienzo antes del alba de las faenas agrícolas permitiese a los amantes encontrarse por ausencia del padre, el marido, etc., mientras el alba o despedida de los amantes al rayar la aurora correspondería a un ambiente urbano, la noche ciudadana encubridora, más aún cuando aparece la figura del «gaita» o centinela. Esta hipótesis avalaría nuestra opinión de ser las alboradas de las jarchas géneros de importación dado el desarrollo urbano de la civilización andalusí. Aún más la noche de amor y la despedida al alba aparece en las que creemos jarchas autóctonas en lengua «mozárabe» o en árabe dialectal como una de Ibn Baqī (s. XII) en versión de E. García Gómez (36).

Mi amigo, al alba,
se fue sin mis adioses
¿Ay qué tristeza
si en él pienso de noche!

La «cantiga de mar»

El mar no es un tema frecuente en la poesía árabe y tampoco lo es en la poesía medieval europea, excepto en la galaico portuguesa (37), considerándose incluso que la única *cançon* de este tipo que se encuentra en la poesía provenzal (*Altes undaz que venez sur la mar*), atribuída a Rimbaut de Vaqueiras o a un trovador catalán desconocido (38) es de influencia portuguesa, lengua que conocía Rimbaut de Vaqueiras, autor del famoso *Discort* multilingüe. De ahí que consideremos la jarcha con tema de «cantiga de mar», cuyo autor es Ibn al-Labbāna de Denia (m. 1113), como correspondiente a las jarchas de importación lo que no contradice su contexto lingüístico iberorománico. Aunque no se conserva completa, ya el *gusn* de transición nos presenta el cuadro de las cantigas de mar con una joven llorando la ausencia del amado a la orilla del mar, más la jarcha donde también aparece el mar. La versión de Emilio García Gómez (XXIX) es:

Ya qorazoni, ke keres bon amar
a liyorar
layta(ni obiese) weliyoš de mar.

---

(36) E. García Gómez *«Estudio de Dār at-Ṭirāz»* op. cit. supra p. 47.

(37) E. Asensio *Poética y realidad,* op. cit. supra p. 40.

(38) S. Peliegrini: *Studi su trove e trovatori della prima lirica portuguesa,* Turín, 1937, pp. 37-39.

Como sucede en el caso de los otros temas de importación, es rara su presencia en las jarchas en árabe dialectal, pero al menos hay una jarcha de este tema que dice en versión de Federico Corriente (39):

¿Dónde, dónde está el amado?
¡Ve con él!
ya ha cruzado los mares
¡Dios con él!

La serie autóctona

En este grupo se incluirían el resto de las jarchas, bien por motivos lingüísticos o siciológicos. Entre los primeros se encontrarían elementos que parecen corresponder a la personalidad del mozárabe, y entre los segundos elementos como la aparición de fiestas típicamente andalusíes como la Ansara o el Manraŷān, que si bien pueden ser la tradución de géneros foráneos como las *mayas,* no hay duda que han sido «traducidos». El intento de tipología en esta serie es una muy cautelosa aproximación, ya que en bastantes aspectos la poética árabe ha hecho su irrupción.

Cantigas de amigo o de ausencia

Conservamos el nombre clásico, pero incluimos solamente en este grupo a las jarchas «de ausencia» en la que la voz femenina se queja a sus próximos, madre, hermanas, etc., de la ausencia del amado. Generalmente los elementos románticos están reducidos a fórmulas elocutivas comunes a todas la lírica de la Romania (40), aunque creemos que no son «de importación», sino una prueba de la poligénesis de la lírica románica sobre una antañona base común. A este grupo pertenecen la mayor parte de la serie hebrea, lo que corresponde al conservadurismo de la cultura judía y en la que aparecen rasgos característicos de la misma (Aunque parezca una caricatura, sólo en la serie hebrea aparecen referencias al comercio entre todas las jarchas) (41).

Jarchas de requerimiento

Utilizamos la acepción del verbo requerir en el sentido de solitación amorosa. Son las jarchas en que el amante —no siempre la voz es femenina— se dirige al amado solicitándole, con requiebros o quejas y sin terceros. Las hay romances (I,V, VIII,XII,XXII, a, b,XIII,XXIV,XXV,XXXVI), pero en su mayoría están en árabe dialectal completamente o con algunos romancismos. En ellas aparecen descripciones físicas, algunos colores y los elementos obscenos. En estas jarchas la separación entre la tradición románica y la árabe

(39) F: Corriente «Las xarajat..», op. cit. supra n.° 77.

(40) *J. T. Monroe «Formulaic Diction..»,* op. cit. supra *M. Frenk Alatorre «Jarŷas mozárabes y estribillos franceses»* Nueva Revista de Filología Hispánica *6 (1952) pp. 281-284. M. J. Rubiera i Mata «Cançonetes de tipus kharja en la literatura catalana»* en Homenatje a Joan Fuster *(en prensa).*

(41) *Véase las jarchas n.° 11, 12, 13 de la serie hebrea incluidas como apéndice en* Las jarchas.., op. cit. supra.

parece confusa, porque las expresiones subidas de tono pertenecen a la poética árabe, cmo ya se ha visto desde antiguo, tanto desde la lengua (42) o desde el tema. Ya Emilio García Gómez consideró como *puramente árabe* la fórmula elocutiva *wa-qum bi-jal jalī ilā aqrāti* (une mis ajorcas con los pendientes) que se encuentra en una jarcha románica (IX), en una dialectal (43) y en la poesía en árabe clásico (44). Otro elemento autóctono sería la aparición de elementos urbanos explícitos (calles, zocos, vecinos, etc.) que dan color local andalusí a estas jarchas realmente hispano-árabes y que requieren un estudio detallado que no podemos incluir aquí.

Canciones de cuna

En el lenguaje amoroso literario, como seguramente en el real, la transposición del lenguaje materno-filial es un hecho que se puede detectar fácilmente sin necesidad de buscas antecedentes en la diosa Astarté, como quiere Monroe (45). Esta transposición aparece en las jarchas con frecuencia (el «hijo ajeno» XXVIII, por ejemplo), pero los autores de muwaššahas llegan a utilizar literalmente canciones de cuna, tema que creemos ofrece un interesante campo de investigación. Hay dos ejemplos clarísimos, ambos en árabe dialectal. Una es de al-Ŷazzār de Zaragoza (s. XI) y que es una nana se percibe desde el *gusn* de transición en el que la jarcha se pone en labios de una bella «que tenía un niño» y decía:

¿No vienen, niño mío, a mi lado?
Hoy desayunarás
Te entregaré mi hermosura,
te regalaré mi pecho
y no escatimaré (46)

Aún más sorprendente es la otra canción de cuna que se encuentra dentro de una muwaššaha de tema religioso, un poema «expiratorio» que estudió Emilio García Gómez (47) y cuya versión española reproducimos aquí:

Mi pequeñín, que no duerme y me llora
clama,
tiene hambre el pobre y me grita: ¡Señora
mamá!

(42) *L. Peirone «Observazioni sulla khargia mozarabica»* Giornale Italiano de Filologia *2 (1958), pp. 295-303.*

(43) *E. García Gómez «Estudio de Dār at-Tirāz.»* op. cit. supra n.° 13.

(44) *E. García Gómez «Veinticuatro jarŷas romances en muwaššaḥas árabes»* Al-Andalus *18 (1952) pp. 91-92.*

(45) *J. T. Monroe «Estudios sobre las jarchas: las jarchas y la poesía popular norteafricana»* Nueva Revista de Filología Hispánica *25 (1976), pp. 1-16.*

(46) *Se encuentra en la muwaššaḥa no 117 del Ŷayš at-tawšīḥ de Ibn al-Jaṭīb. E. García Gómez «métrica..»,* op. cit. supra al V. B. F. Corriente «las xarajat» *op. cit. supra* n.° 8.

(47) E. García Gómez «Tres interesantes poemas andaluces conservados por Hill» *Al-Andalus* 25 (1960) pp. 307-309.

Cantos de triunfo

No nos referimos a jarchas que forman parte del *madīh árabe* sino de un tipo de canción estructurada de difícil análisis, pero que sospechamos que tiene un origen románico, autóctono o de importación. La existencia de estos cantos en la lírica hispánica podría probarse con el conocido texto citado por Ramón Menéndez Pidal sobre el recibimiento a Alfonso VII en Toledo por las tres etnias, cristianos, judíos y musulmanes, cada uno en su lengua (48) y cuyo posible eco tradicional podría encontarse por ejemplo en el canto colectivo del pueblo de Fuentovejuna para recibir al comendador de Ocaña en la obra de Lope de Vega. Naturalmente la jarcha más representativa de este género en la conocidísima de Yehuda Ha-Levi (no 3):

Des kand mew Sidiello bened
¡Tan bona -l-bišara!
como rayo de sol yesed
en Guadalajara.

Creemos detectar en esta jarcha unas fórmulas elocutivas entre las cuales se introduce el nombre de loado y cuyo núcleo lo constituye la comparación con el rayo de sol. De esta forma creemos que las jarchas XVII y XIX pertenecen a este género, aunque arregladas «a lo amoroso». Recordemos que ambas tienen la misma fórmula elocutiva: *A rayo de Manyana, la faze de matrana* con cambio de nombre del personaje y una introducción de tipo amoroso. En la versión de Emilio García Gómez:

Non dormireyo, mamma
a rayyo de manyana
Ben Abu-l-Qasim
la faze de matrana (XXVII)

Ya matre mia r-rajima
a rayyo de manyana
ben Abū-l-Haŷŷāŷ
la faze de matrana (XIX).

Algunas conclusiones

Ya hemos dicho que este trabajo es una aproximación a un estudio desde un punto de vista que creemos que ha quedado un tanto olvidado entre estudios excesivamente filológicos que han reducido a las jarchas a un simple aunque curioso documento lingüístico. Una primera ojeada literaria nos ha permitido observar en el horizonte nuevas posibilidades desde el punto de vista de la tipología. A la larga creemos que estudiar las jarchas como una manifestación literaria puede incluso permitir nuevos avances en su desciframiento

(48) R. Menéndez Pidal *Poesía juglaresca y jugalres. Madrid, 1956 (4 ed.) p. 72.*

filológico, porque la tipología literaria presupone determinadas palabras claves y fórmulas elocutivas que hagan decir a los grafemas árabes algo más que su insegura escritura permite. El ejemplo más evidente fue la lectura del provenzalismo *gilós* que llevó a las jarchas al mundo de la poesía provenzal, lectura debida mucho más al conocimiento de las literaturas románica y árabe de su descubridor que a su habilidad indudable para la paleografía.

LES FONTS ORIENTALS DE LA HISTÒRIA DE JACOB XALABIN

Per
LLÚCIA MARTÍN PASCUAL

La *Història de Jacob Xalabín* és una novel.la curta catalana que presenta l'atractiu d'aproximar-nos a la Cort Otomana de finals del segle XIV. El tema central l'ocupa la figura del príncep Jacob, fill del soldà Murat I (regnà de 1360 a 1389), al voltant del qual es va crear una llegenda arran de la seua mort, víctima del seu germà Bajacet, en un acte fratricida, temerós aquest per la popularitat que havia assolit Jacob després de la batalla de Kossovo contra els cristians serbis (1).

La novel.la catalana conta aquest episodi com a col.lofó de la història episòdica central que protagonitza el príncep Jacob Xalabín. Aquest títol que significa «L'Honorable''era propi dels hereus al tron (2). D'altres personatges pertanyents al reialme otomà i presents a la novel.la són l'emir Murat (l'Amorat de la novel.la) i Bajacet (Beseyt Bey a l'obra) que només apareix als capítols finals i té la missió de donar mort al protagonista. Tots els altres, amb la possible excepció d'Alí Baxà (3), són producte de la ficció que va provocar la literaturització d'uns fets llunyans que curiosament es reflectiren en una obra catalana.

La primera impressió que va a provocar la nostra novel.la als investigadors va ser la d'un relat històric, contava amb fidelitat episodis de la Cort Oto-

(1) Veg. A. D. Alderson, *The structure of Ottoman Dinasty*, Oxford, 1956, pàg 26.

(2) *Ibid*, pàg. 113.

(3) Veg. L. Brehier, *El mundo Bizantino. Vida y muerte de Bizancio*. Mèxic, 1956, pàg. 412.

mana. Es va donar massa importància a la base històrica sense dedicar atenció al fet literari en ell mateix (4).

El primer estudiós que es va adonar de la important base contística oriental que hi ha a la novel.la, va ser Sigfred Bosch (5), el qual fa un esboç de les fonts orientals com a apendix de les fonts orientals del *Tirant lo Blanc*, associant les dues novel.les dins el gènere cavalleresc i les influències que el gènere va tenir de la cavalleresca àrab.

Bosch se centra a aquelles novel.les de les *Mil i Una Nit* que ha trobat poden tenir un fons semblant a les novel.les catalanes. Concretament estableix relació entre el *Jacob Xalabín* i les narracions «Història de Qamar az-Zaman i la princesa Budur» i també «Història de Baibars i l'onzé capità de policia» (6). El tema més rellevant d'aquests dos contes orientals, sobretot del segon, és el de la madrastra que s'enamora del seu fillastre i en veure's rebutjada planeja la mort del jove. Es, en definitiva, el tema de la primera part de la novel.la catalana (capítols I-IV) i que provoca la desgràcia del protagonista, el qual ha de lluitar per reeixir i recuperar l'equilibri inicial.

Començarem per relatar l'argument de la primera part de la novel.la, per altra banda la que major quantitat d'elements presenta per al nostre estudi. L'estructura de la novel.la catalana en general, es compon de diferents episodis units per un fil narratiu relativament feble, enllaçant-los per formar la totalitat del relat, encara que, a vegades, no semblen massa coherents (7).

L'episodi inicial recull, com hem dit abans, el tema de la madrastra. L'argument és el següent:

A la Cort Otomana viu l'Amorat amb el seu fill «lledesme» Jacob i la seua dona, la jove Issa Xalabina, «la qual era fembra molt jova e de linatge de grechs..., e com cella qui continuament stava en grans balls e solassos així com a dona de gran stament se pertany» (8). Aquesta dona s'enamora del jove príncep i li ho declara directament demanant siga acomplit el seu desig. Jacob «vehen la mala volentat desordonada de la sua madrastra» (pàg 54), fuig de la cort i es refugia en el camp amb el seu amic Alí Baxà, fill del «prohom» Alí Baxà.

> E açò feya Jacob Xalabín per tal que's lunyàs de la dita madrastra, la qual veya molt folla e desvergonyada. Perquè ell, volent gordar la honor

(4) Veg. A. Pacheco (ed.) *Història de Jacob Xalabín*, Barcelona, 1964, pp. 5-7 de la introducció on recull les opinions dels estudis que s'han fet anteriorment.

(5) S. Bosch, «Les fonts orientals del *Tirant lo Blanc*», dins *Estudis Romànics* II, 1949-1950, pp 1-48. Les pàgines dedicades al *Jacob Xalabín* són de la 45 a la 48.

(6) *Ibid*, pàg 46.

(7) L'episodi final sembla afegit, encara que algunes opinions diuen que no, perquè s'anuncia des de l'encapçalament. Cfr. Lola Badia, (ed.) *Història de Jacob Xalabín*, Barcelona, 1982, pàg 20.

(8) Les cites són de l'edició de Pacheco de 1964. Aquesta concretament es troba a la pàgina 52.

de son pare, segons que's pertanyhia a fill, lunyava's aytant con més podia que no li fos denant (pàg 56).

La madrastra, per l'absència de l'objecte del seu amor, emmalalteix sense que ningú puga saber la causa. L'Amorat tem per la vida de la seua estimada dona i mana cridar tots els metges dels Regnes veïns, prometent honors a aquell que puga guarir la dona. Per fí arriba un metge jueu, «qui havia nom en greguesch Quir Mossé» (pág. 59). Aquest es guanya la confiança de la dona que acaba confessant la seua passió. El dolent jueu intenta fer-se amb la voluntat del príncep per tal que aquest accedeixca a jaure amb la madrastra. El príncep es nega tractant el metge de traidor. Aquest no es dóna per vençut i pensa com donarà mort a Jacob. Tot seguit expon a l'Amorat una curiosa explicació médico-sexual de la malaltia i que només guarirà si pren «lo fetge vostro o de vostro fill, que lo vostro e lo seu és tot hu» (pàg 69). L'Amorat mana matar el seu fill després de reflexionar i recolzar-se en «un loch de l'Evangeli de Sant Matheu que diu: 'pare e mare e fill jaquiràs per ta companyia» (pàg. 70). El visir Alí Baxà, sense explicar-se el cas és l'encarregat de matar el príncep, però quan és a punt de cometre el crim, el seu fill, Alí Baxà li proposa matar una «grossa cérvia» i presentar el fetge de l'animal en lloc del del príncep. Amb açò finalitza l'episodi, després que a la Cort la dona guareix i el príncep Jacob amb Alí Baxà fuig precipitadament i inicien un procés de pelegrinatge per terres turques.

Trobem a aquest episodi inicial, a banda del motiu universal de la dona que busca l'amor d'un jove, altres dos motius també considerats folklòrics i presents a gran quantitat de manifestacions literàries de diverses cultures; per una banda tenim el conte «del fetge menjat», probablement d'arrels importants en la cultura semítica. El segon motiu identificable és el de la salvació de l'heroi gràcies a la pietat dels botxins, que passa, com veurem a altres novel.letes curtes catalanes.

Origen i difusió del tema de la madrastra

Es molt difícil desxifrar l'origen d'aquest motiu, present per tot arreu dels relats folkflòrics. El que sí podem veure és la seua difusió.

El relat bíblic de Josep i la dona de Putifar ja ens el presenta (Génesis, 39, versicles 7-15). Conta el moment de l'arribada a Egipte i Josep és adoptat per Putifar, la dona del qual s'enamora i el pretén, però el jove la rebutja. Com a venjança la dona l'acusa i el jove és enviat a presó.

Les històries bíbliques sovint es veuen enriquides per episodis i rondalles agafades de la tradició popular. Aquest pot ser una mostra. Concretament hi ha un conte egipci que no coneixem però s'ha documentat pel 1200 a. de C., titulat, *Els dos germans*, on es desenvolupa el tema que ens ocupa (9).

(9) Veg. M. Rosa Lida, *El cuento popular y otros ensayos*, Buenos Aires, 1976, pàg. 17.

Tradició coràmica:

El Corà recull la història de Josep (sura XII, aleies 21-34) convertint-se un relat de gran popularitat i considerat com «el més bell de tots els relats» (10). Ací Josep és presentat com a model de bellesa, que inevitablement fa que les dones queden admirades en contemplar-lo.

Com a exemple de la popularitat que va gaudir, tenim una llegenda trobada a un manuscrit aljamiat de mitjans del segle XVI (11), titulada *Leyenda de José, hijo de Jacob*. La llegenda exagera l'episodi dels amors de la dona del rei Alaziz, Zelija, per Josep i recrea la descripció de la bellesa del jove, ací, Josep és a punt de caure en la temptació però s'aparta a temps. L'incident provoca la fugida del protagonista i després d'una sèrie d'esdeveniments té un final insòlit: el matrimoni de Josep i Zelija. En cap versió s'arriba a la unió dels protagonistes. Constitueix, no cal dir-ho, un relat bellíssim.

Les *Mil i Una Nit* i contística oriental:

Com ja hem esmentat abans, al *corpus* literari de les *Mil i Una Nit* hi ha dos relats que venen relacionant-se tradicionalment amb la novel.la catalana (12).

Començarem per l'argument de la «Història de Baibars i l'onzè capità de policia» (nits 952-3).

El fill d'un soldà té un poltre naixcut el mateix dia que ell i amb la facultat de parlar i previndre el seu amo dels perills. El soldà queda vidu i pren com a muller una esclava del palau que té relacions amb un dolent metge jueu. Per tal que el fillastre no se n'adone de les relacions que manté, la madrastra intenta enverinar-lo però gràcies al poltre, no mor. Després la dona es fingeix malalta i el jueu diu que només guarirà si menja el cor d'un determinat poltre. El jove príncep fuig amb l'animal a una altra cort o es fa passar per pobre. La filla del rei d'aquella cort s'enamora d'ell i el pren per marit. Després de les noces el jove es dóna a conéixer, torna al seu país i pren venjança de la madrastra.

L'estructura d'aquest conte és prou semblant a la de la novel.la catalana, encara que no es dóna la pretensió de la dona vers el seu fillastre. Té altres concomitàncies com la presència del jueu, la malaltia fingida i el guari-

(10) *El Corán*, traducción de Julio Cortés, Madrid, 1986, pàg 295.

(11) *Leyenda de José, hijo de Jacob y de Alejandro Dulcaráin*, sacadas de dos manuscritos moricos del siglo XVI por F. Guillén Robles de la Biblioteca de Zaragoza, Zaragoza, 1888.

(12) Veg. més amunt l'aportació de S. Bosch, art cit., pp. 45-48, seguida per Pacheco, ed. cit., pàg. 32-33, i per J. M. Solà-Solé, «El *Jacob Xalabín* i el món àrab», dins *Catalan Studies. Volumen in memory of Josephine de Bóer*, Barcelona, 1977, pp. 213-222.

(13) Nits 170-230. Veg. Joan Vernet, «Las *Mil y Una Noches* y su influencia en la novelística medieval española», Brable, XXXVIII, Barcelona, 1959-60, pp. 1-21.

ment amb una víscera, ací d'animal, però de característiques humanes. També coincideix que els dos protagonistes fugen a una altra Cort, es fa passar per pobres i una princesa es fixa en ells. Totes aquestes coincidències poden ser fruit de la difusió oral del conte per Occident, on per la seua singularitat, serviria de base a altres relatsi novel.letes.

La segona narració de les *Mil i Una Nit* que ens ocupa és la *Història de Qamar az-Zaman i la princesa Budur*. Té un argument prou complex, a més, és una narració prou difosa i antiga dins la col.lecció oriental (13).

L'argument és el següent:

El rei Shahraman no aconsegueix tenir descendència fins edat avançada, quan li naix el príncep Qamar az-Zaman. Una vegada el príncep és en edat de prendre muller, rebutja qualsevol contacte que el faja prendre la castedat. La princesa Budur, filla del rei Ghayur és en el mateix cas que Qamar. Per obra d'uns efrits (genis), els dos joves es troben una nit en una torre, però no arriben a lliurar-se a l'amor. Els *efrits* tornen a separar-los i ambdós inicien un viatge per tal de retrobar-se. Budur es vist d'home i arriba a una Cort on troba la princesa Hayatu-n-Nufús, el pare de la qual accedeix que es case amb aquella que creu un home. Després d'una sèrie d'aventures, Qamar Az-Zaman i Budur es retroben i celebren les noces. Qamar pren també per muller a Hayatu-n-Nufús. Ambdues tenen un fill que estimen com si andós foren propis. A causa d'açò cada una acaba enamorant-se del fillastre i pretenen aconseguir-los. Com els joves les rebutgen, els acusen de traidors i els condemnen a mort. El rei mana el seu visir done mort als prínceps i per certificar el crim, porte un vas amb la sang de cadascun. El visir, per pietat, mata un lleó i deixa lliures els germans.

L'estructura d'aquest conte és completament diferent de com es desenvolupa la novel.la catalana. Hi ha algunes concomitàncies que difícilment podrien servir de font.

Sense l'episodi final dels amors de les madrastres, la *Història de Qamar az-Zaman* va servir de font a una sèrie de novel.les franceses, italianes, així com d'una novel.leta inclosa al recull de Timoneda *El Patrañuelo*, concretament la patranya IX, prova que la contística oriental i aquest relat en particular era ben conegut en Occident (14).

Per finalitzar aquest apartat d'influències de la contística àrab en els capítols inicials del *Jacob Xalabín*, esmentarem un conte atribuït a Avicena i que forma part d'un altre titulat «L'ídol del rei i la seua filla», que a la seua vegada

(14) Veg. Enrico Cerulli, «Il *Patrañuelo* de Juan de Timoeda e l'elemento arabo nella novella italiana e spagnola del Rinascimiento», *Atti de l'Academia dei Lincei*, anno CCCLIII, serie ottava, vol., VIII, Roma, 1956, pp. 81-100.

va ser la font d'una obra filosòfica del segle XII, *El Filòsof autodidacta*, d'Ibn Tufail, font al seu temps d'una obra de Gracian (15).

El conte a què ens referim té el següent argument:

Salaman i Absal eren germans uterins. La muller de Salaman s'enamora d'Absal que era cast, valent, bell i savi. La dona li declara la seua passió però Absal la rebutja. Llavors la dona va pensar casar la seua germana amb Absal i substituir-la la nit de noces. Absal es va adonar de l'engany i aquest va partir de la Cort a combatre en una guerra. Quan va tornar, va rebutjar de nou la dona del seu germà. Absal torna a la guerra, però els soldats, sobornats per la dolenta dona, l'abandonaren tot nafrat enmig el camp, on s'alimentava dels pits d'una fera. Tornat a casa, la dona l'emmezitnà en complicitat amb un criat. Salaman, consirós, es retira a la vida ascètica on Déu li va revelar la veritat del crim. Llavors, va ordenar que la dona i el criat begueren el mateix verí que Absal i tots van morir.

L'única cosa rellevant d'aquest conte és, una vegada més, la repetició del tema dels enganys de les dones quan es tracta d'assolir un amor prohibit, i també, la mort del protagonista després d'una batalla on ha estat victoriós.

Aquest conte va apareixer en un manuscrit àrab, possiblement del segle XVI. Emilio García Gómez, l'ha estudiat i creu procedia del Xarc Al-Andalus (16). Açò és molt probable si pensem que aleshores a València hi havia el major nucli de població musulmana (moriscos) amb una producció literària pròpia. Una altra dada que ens permet arribar a la conclusió que a València es coneixien relats i tradicions musulmanes que influirien en la literatura en llengua catalana.

El *Sendebar* i la seua difusió

A banda de les tradicions coràniques i la novel.lística àrab, una col.lecció de contes, possiblement d'origen sànscrit i difosa en Europa pels àrabs, té importància per al tema que ens ocupa. Es tracta del *Sendebar*, que va passar a les traduccions medievals amb diferents títols: *Libro de los engaños de las mujeres*, *Libro de los Siete Sabios*, entre d'altres. Els àrabs també inclogueren una versió a les *Mil i Una Nit* que contribuiria a la seua difusió (17).

El que ens interessa del conjunt és la història-marc: Un rei poderós no aconsegueix tenir fills. Una nit jau amb una favorita després d'invocar la divi-

---

(15) Veg. Emilio García Gómez, «Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y Gracián», *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, año XXX, Madrid, enero-julio, 1926. pp. 17-18.

(16) *Ibid*, pàg. 67. L'estudi complet va de les pàgines 1-67 i 241-260.

(17) Veg. J. Samsó, *Antologia de las Mil y Una Noches*, Madrid, 1986. Inclou la versió del Sendebar a les nits 570-606.
Veg. també l'estudi de M. Jesús Lacarra, *La cuentística medieval en España. Los orígenes*, Zaragoza, 1979, dedica al Sendebar les pàgines 22-33.

nitat i li naix el fill. Quan el jove fa els vint anys un savi pronostica que durant una setmana estarà en perill de mort i li aconsella no parlar mentre dure el perill. Una altra favorita del rei trama una conspiració després que el jove l'ha rebutjat: l'acusa davant son pare dels delictes de conspiració i traició. El rei condemna a mort el seu fill, que no pot defendre's perqué sobre ell és la prohibició de parlar. A partir d'ací, durant set dies, set savis contaran diferents històries per salvar el príncep, la dona fa el mateix també durant els set dies. Els exemples dels savis convencen el rei que perdona el fill i condemna la dona.

No sols a la tradició oriental apareix el motiu que hem anat constatant. També a la tradició greco-llatina hi trobem relats que constituiran tragèdies (recordem *Hipòlit*).

El tema tingué prou difusió en els *exempla* medievals, generalment de caràcter misògin. A la literatura catalana cal esmentar l'obra de Llull, el *Blanquerna* on l'episodi entre Blanquerna i Natana fa recordar el tema de la inducció a l'amor per part de la dona. Llull dona un sentit diví al passatge, que acaba ingressant la dona en una ordre religiosa, convençuda per Blanquerna (18).

Posteriorment, al segle XVI, una de les novel.les del *Patrañuelo* (la patranya XX) desenvolupa el tema de la madrastra, encara que sembla més bé provinga directament de la tradició greco-llatina (19). No obstant, la relació temàtica és evident.

La malaltia d'amor. El conte del fetge menjat

Passem ara al segon motiu que apareix a la *Història de Jacob Xalabín*. Aquest tema, present als tractats de medecina medievals, es va desenvolupar en la novel.la sentimental. La literatura àrab té també novel.les «sentimentals» anteriors a les Mil i Una Nits on els protagonistes moren d'amor (20).

Per guarir la malaltia d'amor, cal a la nostra novel.la, presentar una part del cos de la persona que ha inspirat la passió. Generalment a la rondallística popular el fet de portar una víscera del condemnat serveix per certificar la seua mort (recordem el conte de Blancaneus). D'altres referències literàries ens remonten a la llegenda de Guillem de Cabestany (21), en la qual la dona amant del trobador menja el seu cor per una venjança, que ha tramat el marit.

---

(18) Ramón Llull, *Llibre d'Evast e Aloma e son fill Blanquerna*, vol. I, cap. 6, pág. 68, Barcelona, 1935.

(19) J. de Timoneda, *El Patrañuelo*, ed. de Federico Ruiz Morcuende, Madrid, 1958, pp. 193-200 (patranya XX). La versió que trobem ací coincideix amb la que trobem a l'obra d'Apuleio, *L'ase d'or*, veg. l'edició de José M. Royo, Madrid 1985, pp. 245 i següents.

(20) La novel.la sentimental àrab més coneguda és *Layla i Mecnun* que coneixem per una versió turca feta al segle XVI per Fuzulli. Veg. edició d'aquesta obra per Sulayman Salom, Madrid, 1982.

(21) Es troba al *Decameró*, IV, novel.la 9 i també al recull *Il Novellino* (possiblement anterior al *Decameró*), novel.la LXIII. També, no cal dir-ho a la *Vida* del trobador recopilada per Martí de Riquer, *Los trovadores*, I, Barcelona, 1975, pág. 1067.

Segons la tradició musulmana i dels pobles semítics, el fetge és la víscera central del cos humà on resideix la vida i sent l'amor (22). Per altra banda se li atribueixen també propietats curatives i màgiques (23).

Les rondalles turques desenvolupen, curiosament, el tema de la utilitat del fetge com a curatiu: quan es tracta de guarir la malaltia d'una princesa boja d'amor, l'únic remei és que menge el fetge de l'estimat (24).

Aquest tema ens ha sobtat per tractar-se d'una peculiaritat de les rondalles turques, la qual cosa ens remet a la possibilitat d'una font directa, que no sols va transmetre l'ambient els noms dels personatges i la llegenda de la batalla final, sinó també un motiu típic del folkolore turc, autèntica novetat en el panorama literari del segle XV.

La salvació de l'heroi

Per finalitzar donarem unes notes sobre aquest motiu ben representat en la rondallística i del qual ja hem vist a alguns exemples als contes orientals que hem citat (recordeu la part final del de Qamar Az-Zaman, de les *Mil i Una Nits*). Un altre episodi de les Mil i Una Nit fa referència a aquesta història (nit 12): un nen és condemnat a mort però gràcies a la pietat del botxí se salva, a condició que desaparega del lloc (25).

Hi ha dues novel.letes catalanes que presenten concomitància amb el *Jacob Xalabín* en aquest tema. Es tracta de les titulades: *La Filla de l'Emperador Contastí* i *La filla del rei d'Hongria* (26). Ambdues són versions del mateix tema. La protagonista és condemnada a morir per son pare però la pietat del botxí les salva de la mort, a canvi que no tornen a la Cort, abandonant-les a la seua sort. La primera de les novel.letes es troba al mateix manuscrit que la *Història de Jacob Xalabín* i la redacció de la qual podria haver estat paral.lela a la de la nostra novel.la.

Fins ací hem fet una constatació dels elements més rellevants que apareixen a la *Història de Jacob Xalabín* i ens remeten a un origen oriental. Ens hem centrat als capítols inicials on hi és la major part de motius, i a més constitueixen el desencadenant de la posterior narració, que avança veloçment i si bé també conté elements que formen part de la tradició, no els hem trobat

(22) A les *Mil i Una Nit*, el conte de Qamar Az-Zaman, els amants es criden amb l'expressió «mi hígado».

(23) *Encyclopedie de l'Islam*, art. de Huseyn G. Yurdaydin, «Kabid», París, 1984, pp. 341-348: «Chez les arabes, le foie est plutôt blessé par les doleurs que nous appellerions du coeur», pág. 342. «A côté de la psycho-physiologie populaire... des rudiments de doctrines a base symbolique et magique subsistent pour developper également des conclussions practiques». Pág. 345.

(24) *Ibid*, pág. 346: «C'est surtout le rol curatif du foie conçu sur le mode de l'efficacité magique qui est mis en relief dans les rares mentions qu'en fait le folklore. Ainsi, dans les contes turques, il est question du foie d'un prince qui seul pourra guerir une princesse folle».

(25) *Las Mil y Una Noches*, I, edició de R. Casinos Asens, Madrid, 1970, pág. 457.

(26) R. Aramon i Serra (ed.) *Novel.letes exemplars*, Barcelona, 1934.

tan extesos per novel.les i contes orientals, a excepció de les notes que hem donat quan hem tractat el conte de Baibars i l'onzé capità de policia (27).

De tot açò podem concluir dient que la base tradicional oriental a la novel.la catalana és palesa, que es demostra un coneixement oral d'alguns contes de les *Mil i Una Nits* i que és sospitós trobar una peculiaritat de les rondalles turques a la nostra novel.la En definitiva el component oral és un tret de la novel.la breu, més bé l'origen d'aquesta, fins que la fixació per escrit frena el procés. Seria aquest també el cas de la nostra novel.la que, a més es veu enriquida per la presència de tots els elements que hem esmentat i els que envoltaren la llegenda de la mort del príncep turc, protagonista d'una novel.la catalana.

(27) De la mateixa manera que al conte oriental, el protagonista de la novel.la catalan a fuig de la Cort de son pare, es fa passar per pobre desconegut, reeix en un fet d'armes que provoca que una princesa s'enamore d'ell i li ho declare trametent-li un objecte, en els dos relats és un mandil o mocador. Els amants poden lliurarse a l'amor dins una torre, concomitància que presenta amb la «Història de Qamar Az-Zaman i la princesa Budur».

Per altra banda, els personatges de la novel.la catalana, Alí Baxà i la germana del senyor de Satàlia mantenen una relació amorosa paral.lela a la dels protagonistes però d'una manera més còmica com correspon a personatges d'inferior rang: recordem el divertit passatge quan Alí disfressat de dona entra en el llit de la germana del senyor de Satàlia.

NARRATIVA ÁRABE, OTRA INTERPRETACIÓN

Por
MARCELINO VILLEGAS

Suele decirse que la literatura árabe clásica produjo una narrativa insuficiente. Afirmación tan obviamente falsa, cuando existen, verbi gratia, *Las mil y una noches* y *Calila y Dimna,* dimana de sendos errores de perspectiva. El primero proviene de suponer que las formas narrativas modernas son universales; el segundo, de la aplicación mecánica de normas que falsean el libre ejercicio de la inventiva y la expresión.

Régis Blachère (1) y Mohammed Ferid Ghazi (2) han sugerido o propugnado que la opinión de los orientalistas quizá se deba a la multitud de textos narrativos árabes perdidos. El razonamiento me parece fútil al lado de la importancia e incluso el volumen de lo conservado. Puede ser válido, sin embargo, junto a otras evidencias, para apoyar otra idea, la opuesta a la que reproduzco en las primeras líneas de mi trabajo, a saber: que la cultura árabe es fundamentalmente narrativa y tiende a transformar todo hecho en relato, pues el relato es su único medio de preservar la apariencia, interpretarla y extraer de ella modelos de comportamiento.

(Otra cosa es si la narrativa árabe clásica sigue —como la accidental moderna sigue— el principio de la mímesis, y si es idéntica la noción de espacio narrativo que adoptan una y otra. Luego me referiré a esto).

La mil y una noches, Calila y Dimna y diversas *siyar* fueron conocidas en occidente bien en la época medieval, bien en la moderna, bien en el siglo

---

(1) *Histoire de la Littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J. C.* (Maisonneuve, París, III, 1966, p. 737 y ss.).

(2) «La littérature d'imagination en arabe du IIe/VIIIe au Ve/XIe siècles», en «Arabica», IV (1957), especialmente pp. 175/178.

pasado. Las dos primeras dieron impulsos decisivos al desarrollo de la narrativa en Europa y han sufrido un proceso de apropiación que las ha transformado de *obras árabes* en *obras universales*. Y así, privada de ellas, la superficie de la narrativa árabe ha quedado visiblemente mermada. No ha habido robo, sin embargo, sino adquisición de un bien descuidado —e incluso desdeñado— por el dueño. Porque es cierto que, en el concurso de sus géneros narrativos, los intelectuales árabes han tenido en poco los de pura imaginación.

El desdén proviene de que la teoría árabe —teoría más que literaria vital— juzga inferior esa clase de inteligencia.

Abdel-Aziz Abdel-Meguid (3) inventaría doce términos árabes que designan otros tantos tipos de relato. Los examina sin ningún modo de orden visible (alfabético, temático, formal u otro) ni clasificación. Los doce términos que Abdel-Meguid estudia son, en el orden en que él los da, los siguientes:

1) Qiṣṣa, 2) Sīra, 3) Ḥadīt, 4)Ḥikāya, 5) Samar, 6) Jurāfa, 7)Usṭūra, 8) Riwāya, 9) Nādira, 10) Jabar, 11) Maṯal, 12) Màqāma.

Estos doce términos pueden remitirse a cinco clases o formas de relato. Para agruparlos he tenido en cuenta la proximidad y fidelidad de cada uno a la noción de verdad según la teoría árabe.

Del examen y agrupación de los doce tipos de relato surge la siguiente precisión: siendo la cultura árabe profundamente dada a relatar impone asimismo al libre curso del deseo de relatar rigurosas trabas para que el relato no pase del territorio de la verdad al de la fábula. La norma es ésta: todo relato debe ser verdadero, es decir, debe fijar y dar cuenta de algún aspecto de la realidad (entendida como hechos que materialmente se han producido y como manifestación de la realidad superior) de acuerdo con cinco reglas:

DEBE SER BREVE, COMPLETO, DENSO, CIENTÍFICO Y EJEMPLAR.

Breve, porque sólo tendrá sitio en él lo esencial; completo, porque incluirá todos los rasgos pertinentes de la idea, la situación o la persona; denso, porque fijará el contenido en fórmulas preceptivas y fáciles de retener; científico, porque proporcionará los datos que permitan reinsertar el relato en la realidad y tener garantía de que procede de ella; ejemplar, porque contendrá modelos de comportamiento.

La forma perfecta de relato es, pues, el *ḥadīt* profético: por lo noble y cierto de su referente, por lo riguroso de la técnica (tema: *tarŷūma;* inserción en la realidad: *isnād;* ejemplo y norma: *matn).* La razón del relato es lo necesario de la doctrina.

---

(3) *The Modern Arabic Short Story. Its Emergence, Development and Forn* (Dar al-Maaref, El Cairo, s.f., pp. 11-27). Abdel-Meguid se remite al artículo «Ḥikāya», de D. B. McDonald (EI[1] II, 321-324). Apenas nada añade el artículo «Ḥikāya», de Charles Pellat (EI[2], III, 379-384).

Las otras formas narrativas aceptables son variaciones menos rigurosas del *ḥadīt* o con referente menos noble o real que el que *hadīt* tiene; al-Ŷāḥiẓ suele introducir sus relatos con una especie de *isnād* (el nombre del testigo de los hechos y/o el de los que se lo refirieron) (4); Ibn Baṭṭūṭa hace lo propio en su forma más sencilla («yo fui testugo» o «conocí a quien lo vio»); y otro tanto ocurre en los libros de *ṭabaqāt* y *ajbār* sobre poetas o sabios.

El *jabar,* pues, es la forma narrativa que va más a la zaga del *ḥadīt* profético: tiene, proporcionalmente, *tarŷūma* e *isnād* y sólo el referente del *matn* es inferior o más incierto en su enseñanza que el de aquél. Por otra parte, la observación de la técnica (breve, completo, denso, etc.) es estricta:

«Una vez declamó ante Marwān ibn Abī Ḥafsa un grupo de poetas. Y a medida que iban haciéndolo Marwān decía: «Tú eres el mejor poeta». Hasta que, después de repetirlo muchas veces, se corrigió y dijo: «Todos sois el mejor poeta» (5).

En cualquier caso, para ser admisible, o sea, para entrar en el espacio de la literatura y no caer en el de la subliteratura, el relato —cualquiera que sea su forma— debe compensar la pérdida de calidad del referente con la veracidad, el rigor formal y algún otro componente ennoblecedor que le sea propio: el ingenio *(nādira),* la reflexión *(maṯal),* la riqueza de estilo *(maqāma).*

El nacimiento de nuevos géneros, como la *maqāma* y la *ḥikāya* (6) es posible, paradójicamente, porque se refieren a personas sin moral: sólo ellas (y no las honradas) tienen historia, una historia que exige una forma narrativa nueva.

La *maqāma* es, por otra parte, un género de géneros, ya que, sobre la base costumbrista que la sustenta, se desarrolla a veces como relato de aventuras (n.° 6, *asadīya),* caballeresco (n.° 51, *bišrīya),* de tesis (n.° 25 y 26, *ŷūᶜīya, juṭbīya),* lexicográfico (n.° 29, *ḥamdānīya,* que retoma una forma de expresión tradicional, presente ya en el libro de *Calila y Dimna),* de crítica literaria (núms. 1, 15, 29, 44). La *maqāma* 7, *gaylānīya* es un *jabar* sobre *Ḏū-r-Rumma, la 21 (mawṣilīya)* una *nādira* de humor negro. La 19 *(sāsānīya),* por su parte, trae un precedente del patio de Monipodio en *Rinconete y Cortadillo.*

Además, la *maqāma* utiliza, invirtiéndolo, (y es difícil saber si lo hace por saturación o con intención blasfema voluntaria) el patrón del *ḥadīṯ profético, ya que su esquema formal se reduce a:*

1) Presentar un personaje que es autoridad en determinado tema.

(4) *Libro de los avaros* (trad.: Serafín Fanjul y Alcaén Sánchez) (Editora Nacional, Madrid 1984, pp. 88-92, 95, 97, 107, 111, 131, passim).

(5) Ibn Rašīq, *al-ᶜUmda* (El Cairo 1925, I, 56). Citado por Amjad Trabulsi, *La critique poétiques des Arabes* (Damasco 1956, p. 253 (texto árabe), p. 5 (traducción francesa).

(6) Pienso en la *Ḥikāyat Abī-l-Qāsim,* de Abū-l-Muṭahhar al-Azdī. En este título debe entenderse *ḥikāya* como imitación, cuadro de costumbres.

2) Transmitir literalmente palabras de ese personaje, fragmentos de su doctrina.

Ahora bien, esto lo hace oponiéndose al ḥadīṯ en dos puntos:

1.º) El personaje que presenta es autoridad en maldades.

2.º) El estilo que lo relata y transmite sus palabras no es breve, completo, denso, científico y ejemplar, sino dilatado, fragmentario, difuso, caprichoso y obsceno.

Cuando el elemento compensador es exterior al relato, esto es, si no interesa al referente, la composición ni el estilo y procede del entorno o es circunstancial, queda ya muy próximo a lo rechazable, a la subliteratura: la antigüedad y el prestigio de la época en que nació ennoblecen al *samar,* la vitalidad popular hace lo propio con la *ḥikāya* (en el sentido más habitual de cuento maravilloso) y el trasfondo histórico con la *sīra,* tres formas de relato que, según la norma, caen por principio en la falsedad (esto es, en la falta de veracidad) de la *juārfa* y la *usṭūra.*

La vitalidad de la *ḥikāya* y su pervivencia, siendo como es un tipo de relato rechazable, puede explicarse por el hecho de que tanto sus productores (mujeres) como sus consumidores (niños) están al margen. Esa marginalidad explica que multitud de *ḥikāyāt,* textos orales como eran, hayan pervivido hasta el momento en que los juicios de valor se han modificado y han empezado a ser puestos por escrito, cosa que no ha ocurrido con el corpus de otras clases de relato rechazable. Esa misma marginalidad ha sido la que ha preservado a las autoras de *ḥikāyāt* de la idea de estar formando ídolos y que Dios podía pedirles darles vida el Día del Juicio; así, la *ḥikāya* ha inventado realidad en vez de fijar hechos y dichos reales.

La legitimación de la *sīra,* en marcha desde hará unos cuarenta años, se ha producido a costa de crear virtualmente un género nuevo en el que los aspectos imaginativos se difuminan mientras que los aspectos verídicos (históricos, ideológicos) quedan subrayados y se erigen una vez más en criterios de dignidad (7).

Creo improbable que los términos *ustūra* y *jurāfa* designaran en época clásica tipos específicos de relato. Se trataba, más bien, de vocablos para la valoración crítica. *Usṭūra* aparece nueve veces en el Corán, siempre en plural (8) y como sinónimo de falsedad (procedente de un mundo otro, añadiría), pero en fechas recientes ha adquirido el valor de mito, leyenda (9), en sentido

---

(7) Véase el prólogo de Fārūq Jūršīd a su edición abreviada de *Sayf b. Dī Yazan* (Dār al-kātib al-'arabī, El Cairo 1967, 2.ª ed., pp. 12, 18 y 20). También Ṭurayyā Manqūš, *Sayf b. Dī Yazan bayna l-ḥaqīqa wa-l-usṭūra* (Wizārat aṯ-ṯaqafa, Bagdad 1980).

(8) Véase Abdel-Meguid, op. cit., p. 20, nota 1.

(9) Un ejemplo de empleo negativo de *usṭūra* en Jūršīd, op. cit., p. 13.

tanto positivo y denotativo (los mitos griegos) como negativo y connotativo (falso prestigio, cosa respetada erróneamente). *Jurāfa* sigue siendo, sin embargo término de valoración negativa equivalente a cuento increíble, descabellado; tontería, conseja. Esta palabra, por lo despectiva, ha caído en desuso en español como término para designar una forma narrativa precisa. Julio Casares la define así: «Fábula, patraña, narración falsa, mentira» (10). Algo parecido debió ocurrir en árabe con *jurāfa,* ya que desde muy antiguo se utilizó para calificar al relato sin fundamento real (11).

De las doce palabras referentes a tipos de relato que recoge Abdel-Aziz Abdel-Meguid me he referido a diez. De las dos que faltan *(qiṣṣa, riwāya)* hablaré al esquematizar las relaciones de todas ellas, ya que se trata de términos generales, que hacen referencia al acto del discurso, y que, por lo tanto, funcionan de manera polisémica o neutra.

Distribuyendo las doce formas de relato por afinidades y de superior a inferior o de positivo a negativo, obtenemos la siguiente clasificación:

A. Polo positivo.

I. Formas superiores, sagradas o que expresan el poder, su estructuración y las verdades esenciales. Su identificación con la verdad es completa.

1. *Ḥadīt* (12).

2. *Jabar.*

II. Formas inferiores al no ser positivas en lo esencial (que es profano), sino en lo accesorio (ingenio, estilo, calidad didáctica). Son formas cultas de relato. Su identificación con la verdad es casual, incompleta; o se produce en niveles inferiores.

3. *Nādira* es un *jabar* de carácter privado y festivo.

4. *Maṯal* (se define por formalizar modelos de comportamiento sin reducirlos a norma; su técnica puede ser la de cualquier otra forma narrativa, incluso la de la *ḥikāya* y la *jurāfa).*

5. *Maqāma (ḥikāya* ennoblecida por la ambición literaria y el propósito testimonial —fijar una realidad— o de denuncia —modificarla—).

(10) En su traducción inédita de *Calila y Dimna* José Antonio Conde vierte *maṯal* por *conseja.* Cfr. *Traducciones del griego y del árabe,* manuscrito 9/5968 de la Real Academia de la Historia, p. 78 y ss.

(11) Tanto McDonald, op. cit., p. 322 como Pellat, op. cit., p. 381 mencionan el texto en que al-Masᶜūdī traduce el persa *afsāna,* nombre de los cuentos de *Las mil y una noches* en esa lengua, por *jurāfa.* Pellat incluye también el relato que explica el origen y sentido de esta palabra.

(12) Como relato profano, en cuanto está ligado a la conversación o diálogo, a la relación de un incidente o novedad, *ḥadīt* está ligado a la *maqāma* (cfr. el *Ḥadīt* de Ibn Durayd y el *Ḥadīt 'Īsà b. Hišām,* de al-Muwaylihī). Recuérdese que Américo Castro propugna que *novela* es derivación semántica de *ḥadīt, España en su historia* (Crítica, Barcelona 1983, 2.ª ed., pp. 632-635).

B. Polo indiferente.

III. Formas neutras, relacionadas con el discurso en sí, con el dar forma verbal a hechos sucedidos o por suceder y con la expresión de espectativas y juicios. Por ser las formas de relato más neutras y menos definidas en la época clásica han sido adoptadas por los contemporáneos para designar las formas narrativas nuevas, cuento y novela. Relato tiene en español el mismo carácter neutro y polimorfo; y es también de uso reciente (12 bis).

6. *Qiṣṣa.*

7. *Riwāya.*

C. Polo negativo.

IV. Formas populares, aleatoriamente aceptadas y que raramente pierden su carácter subliterario.

8. *Samar* (relato de variado registro, ennoblecido por la antigüedad y la autenticidad).

9. *Usṭūra (jurāfa* ennoblecida por el contenido y la profundidad. A veces, también, por su calidad inventiva. Todo ello en época moderna).

10. *Ḥikāya* (relato por lo general maravilloso y con elementos cómicos; jurāfa ennoblecida por la vitalidad y la autenticidad profunda).

11. *Sīra (jurāfa* ennoblecida por el trasfondo histórico y por su propósito de exaltación nacional).

V. Formas rechazables. Más que referirse a un género preciso con reglas y características propias, es término valorativo que puede aplicarse a obras equivocadas de cualquier clase. La misma función tiene en ocasiones *usṭūra,* que, como ya vimos, tiene en el Corán el significado de «historias que no nos conciernen». Tanto *jurāfa* como *usṭūra* tienen a su vez connotaciones que significan jerigonza. Ṣabrī Muslim («al-Aqlām», abril 1981, p. 12) ha tratado de expresar la nueva valoración de este tipo de relato mezclando términos: *ḥikāya jurāfīya.*

12. *Jurāfa.*

¿Cuántos de estos tipos de relato tienen paralelo en la literatura occidental? Al menos cuatro: *ḥadīṯ* y *jabar* me parecen relacionados con la literatura

(12) bis) al-Muwaylihī, *Ḥadīṯ 'Isà b. Hišām* (Dār al-ŷanūb, Túnez 1984, p. 50) utiliza *qiṣṣa* con el sentido de «los hechos sucedidos que se relatan»: «Inna li-hāḏihi l-ḥādiṯa qiṣṣa ᶜaŷība wa ḥikāya garība». En la p. 54 hace lo propio con *riwāya.* En Cervantes tiene ese valor *cuento.* Por ejemplo, en «La señora Cornelia» (Novelas ejemplares, Espasa Calpe, Madrid 1967, 7.ª ed.): «En el camino os contaré un extraño cuento que me ha sucedido» (p. 191).

de testimonio y de reportaje; *maṯal* con la didáctica, de tesis y psicológica; *maqāma* con el cuadro de costumbres; *nādira* con el chiste.

De todos modos los doce términos comentados no agotan la riqueza de formas de relato que encierra la literatura árabe, dado que, a veces, una sola palabra designa varias formas de relato, que en occidente tienen su término propio.

Maṯal, por ejemplo, que es el único nombre utilizado en el libro de *Calila y Dimna,* corresponde, además de a *ejemplo, modelo* y *refrán,* a varias formas de relato de una misma clase, pero con características propias: fábula, apólogo, alegoría, parábola y símil, según que los personajes principales sean bestias o humanos, que la acción contenga un discurso simbólico en clave, que se reduzca a una especie de instantánea o lema, apenas esbozado narrativamente, o a esa misma instantánea o lema presentada no en acción, sino como visión paralela de dos realidades semejantes.

Los fragmentos narrativos abundan en las obras no narrativas árabes de la época medieval. Son relatos que, pese a su vitalidad y su riqueza de invención, no se ajustan a las normas de la narrativa moderna, sin por ello carecer de sugestión fabuladora, dominio formal o complejidad de significado.

Voy a examinar ejemplos de tres obras (uno de cada una), sometiéndolos en cada caso a tres interrogantes:

1. ¿En qué se diferencia la forma del relato de la que es habitual en la narrativa moderna?

2. ¿Por qué no supo o no quiso el autor desarrollar su relato en la forma habitual en la narrativa moderna?

3. ¿Puede rehacerse el relato de acuerdo con las reglas de ésta? Y en tal caso, ¿de qué modo puede fecundar su patrimonio narrativo a la ficción árabe actual?

El primer ejemplo procede de una obra miscelánea que a sí misma se concibe como tratado de magia, aunque a su vez contiene partes filosóficas, astrológicas y de curiosidades *(ᶜaŷā'ib wa garā'ib).* Se trata de *Gāyat al-ḥakīm* o *Picatrix,* escrita en al-Andalus, probablemente durante el siglo V/XI. El texto que voy a comentar aparece en el tratado segundo capítulo once (13). Dice así:

«Tienen tantas cosas maravillosas que si las aportara se hiciera el libro excesivamente largo. Entre ellas la cabeza en que creen sus más importantes sacerdotes y que ponen junto a la cabeza del dragón. Ello es que buscan un

(13) Pp. 167-169 de la versión española hecha por mí (Editora Nacional, Madrid 1982). Los números entre corchetes que en ella aparecen remiten a la paginación del texto árabe.

hombre castaño, cejijunto y con mucho pelo a quien con embelecos llevan al templo, donde le desnudan y le meten en una pileta llena de manteca de sésamo que le llega hasta la garganta, y le tapan de manera que la cabeza quede fuera; luego pegan la tapa con plomo y le queda fuera la cabeza y el cuerpo en la manteca. Entonces le alimentan con higos pasos macerados en aceite de sésamo, determinada cantidad al día, y le sahúman al lado de la nariz con una mezcla (sahumerio del estupor le llaman), diciendo fórmulas suyas; durante cuarenta días y sin darle agua. Lo que le ocurre en la manteca es que se le aflojan los nervios y se le debilitan las articulaciones y le medran las venas y se pone blanco como la cera. Así preparado, se reúnen un día alrededor suyo, le dicen las fórmulas mentadas, le sahúman y le cogen de la cabeza y tiran desde la primera vértebra y se llevan también las venas, que están ligadas con aquéllas; salen todas las vértebras y lo demás del cuerpo se queda en la manteca. En esto le asientan en una olla sobre ceniza tamizada, que sacan de ceniza de aceituna y un poco de la ceniza de los cuerpos incinerados, y le cubren de algodón de colores y le sahúman con una mezcla suya y la cabeza les da detalles sobre el alza y baja de precios, el derrocamiento de los estados y cuanto sucede en el mundo. Los ojos siguen viendo, nada más que no parpadean, y cuando descuidan los ritos de los astros se los reclama y les reprende por cosas y les dice lo que va a pasar, e incluso si le preguntan por las artes y las ciencias les responde. Por fin sacan el despojo del cuerpo de la pileta, le extraen el hígado, lo interpretan y ven en él señales que necesitan. Igual los omóplatos y el juego de las articulaciones, por las que se guían cuando es preciso. Sólo se cortan el pelo, comen y beben en su nombre. En tiempos de al-Muqtadir fueron descubiertos y aquél mandó que entraran en sus capillas. Entonces se encontró la cabeza allí y cuando la hubieron extraído del ara ordenó su entierro» (14).

Las semejanzas de este relato con cierta clase de ficción occidental moderna (llámese de aventuras o de terror) es evidente. Por un lado pensamos en Poe; por otro en películas como *Los estranguladores de la India* o *El misterio del templo maldito.* El elemento diferenciador se percibe también de inmediato: los relatos occidentales se insertan en el espacio de la ficción (utilicen datos reales o no), entendida como objetivación de lo imaginario, y el rasgo que más profundamente los caracteriza es la presencia de un sujeto. El texto árabe, por su parte, se afirma como relación rigurosa de hechos reales, relación indiferente a la idea de sujeto; en los relatos occidentales los hechos giran en torno a un personaje individualizado y modélico; en el relato árabe individuos anónimos se insertan en los hechos o se deducen de ellos.

Otra dimensión diferencial es la del tiempo, entendido como atributo de la persona o no. La inserción de los hechos en el curso de la Historia que en el relato de *Gāyat al-ḥakīm* supone la mención de al-Muqtadir es sólo un modo más de garantizar la verdad de la acción como parte de la historia; de nuevo con un a modo de *isnād.*

---

(14) al-Muqtadir fue el décimo octavo califa *ᶜabbāsī.* Gobernó del año 295 (908) al 320 (932) y su reinado se caracterizó por la inestabilidad política. Su muerte fue violenta, al hacer frente a un general rebelde.

Fuera de esto, al no individualizar su personaje, el autor sitúa la acción en un solo plano temporal, que es la sucesión objetiva. La precisión «cuarenta días» es un dato científico ajeno a la persona (el tiempo que tardan en aflojarse las articulaciones dentro del sésamo). Un escritor moderno, interesado en la emoción personal de los hechos y no en la veracidad de éstos, habría articulado la acción en un mínimo de tres personajes homólogos: dos iniciales, relativamente impersonales, que sufrirían el proceso y cuya experiencia facilitaría el triunfo del último personaje, éste plenamente individual. Fingiéndose víctima fácil acabaría por desarticular las siniestras actividades de los sacerdotes y por ponerlos en manos del poder. La función de éste es idéntica en el relato árabe medieval y en su supuesta versión actual: una instancia superior que sanciona el mal y defiende el bien. La presencia de los tres personajes y sus peripecias paralelas y diferentes aporta dos dimensiones temporales: una exterior y sucesiva y otra interior y alterna a compás con la experiencia del personaje.

Los escritores árabes medievales conocieron el personaje individual y lo usaron en obras de semi ficción, biográficas, sociológicas, o plenamente ficticias. ¿Por qué, entonces, no lo usó el autor de *Gāyat al-ḥakīm?* La respuesta es clara: atribuyendo los hechos a la experiencia de un personaje imaginario la materia del relato se convertía en ficción y descendía de la categoría superior de relato que era el *jabar* a la desdeñada de *jurāfa.* Y ya hemos visto que el modelo del literato árabe medieval era más científico que artístico; su aspiración, fijar y transmitir fragmentos del mundo, noticias de la naturaleza y de lo humano. Sólo siendo trasunto verbal de lo cierto adquiría la obra legitimidad; de otro modo quedaba reducida al espacio más elemental, más infantil, el que consistía en encadenar fantásticas respuestas a la pregunta infatigable: «¿qué pasó luego?» (15).

La fuerza legitimadora de la verdad explica la presencia de invenciones espectacularmente imaginativas en obras muy alejadas de la *jurāfa.* Escudado en la noción de verdad (hechos ciertos respaldados por el Creador) el artista podía dejar libre su inventiva, pues sabía que en tal caso creaba sencillamente el correlato objetivo de ideas difíciles de captar a fondo de otro modo. Entre las muchas páginas admirables de esta clase destacan las dedicadas a la huríes:

«La médula de sus piernas se ve detrás de sus vestidos, y el que mira ve su rostro en el hígado de una de ellas como en un espejo» (16). «Su carne es tan delicada y tan fina que deja entrever sus músculos parecidos a hilos pasados en rubí; incluso cuando ellas llevan setenta vestidos, su tejido es tan

(15) Cfr. E. M. Forster, *Aspects of the Novel* (Penguin, Harmondsworth 1975, pp. 33-49). En la p. 35 Forster toma como modelo *Las mil y una noches.*

(16) La belleza como transparencia está ya en un *ḥadīt,* cfr. Bujārī, *Sahīh,* 59-8, 6. Versión francesa de G. H. Bousquet, *L'authentiqûe Tradition musulmane* (Sindbad, París 1986, V, 55, p. 104). «Tendrá dos esposas tan bellas que a través de la carne de las piernas alcanzará a vérseles la médula de los huesos». La transparencia como suma belleza aparece en el *Tirant lo blanc:* «Por su garganta veía pasar el vino» (Alianza editorial, Madrid 1969 p. 109; cap. 29; trad.: J. F. Vidal Jové).

fino y su peso tan ligero que se entrevé la blancura resplandeciente y la belleza de sus piernas». «En su cabeza hay cien trenzas y entre cada una de esas trenzas hay setenta mil moñas, las cuales son más brillantes que la luna llena. Además, cada moña está coronada con perlas y abundantes joyas» (17).

Algo necesariamente invisible, aunque real, se materializa en apariencias que desbordan las habituales sobrepasando toda noción de verosimilitud y produciendo la fascinación y la extrañeza de las mejores creaciones surrealistas. El mensaje, por otra parte, es claro y sencillo y la proliferación de fantasías no lo oscurece mas lo ilumina: «Supera cuanto puedas imaginar o concebir».

En este punto conviene preguntar: ¿qué queda en la narrativa árabe actual de todo esto? Instinto para la autenticidad, es la respuesta.

Los numerosos relatos de al-Ŷāḥiẓ en el *Kitāb al-bujalā'* se caracterizan por ser ilustración de ideas, lo cual hace que la inventiva quede estricta e intencionadamente limitada, para que nada estorbe la claridad impecable de la doctrina moral. Los relatos de al-Ŷāḥiẓ participan de la tipología del *maṯal* (creación de modelos de comportamiento) y del *jabar* (refiere hechos extraídos de la biografía de distintas personas) y su ambición es constituirse en *ḥadīṯ*, más aún que por la amenidad por construir un cuerpo de enseñanzas profanas tan impecables en su terreno como el *ḥadīṯ* profético lo es en el sagrado. Puede decirse entonces que al-Ŷāḥiẓ *reduce* sus narraciones desalojando de ellas cualquier rasgo (ambiental, psicológico, dramático...) susceptible de distraer al lector de las virtudes y vicios aplaudidos o afeados. Lo que impulsa a al-Ŷāḥiẓ es la voluntad de adquirir y transmitir *la verdad* en su sentido más estricto; no se trata nunca, de ningún modo, de la *verdad poética,* que es, según venimos entendiéndolo desde el siglo XVI, la propia de la literatura narrativa. Nada más ajeno a al-Ŷāḥiẓ que «el principio de incertidumbre, propio de la novela moderna» (18). Todos los relatos que este escritor aduce en su obra los aduce porque *han sucedido verdaderamente* y porque contienen una *enseñanza verdadera*. Lo que busca al-Ŷāḥiẓ es hacer literatura científica, transmitir autenticidad en la forma accesible a la palabra: la narración.

En el *Kitāb al-bujalā'* al-Ŷāḥiẓ hace el inventario y proporciona ejemplo, amonestación o aviso contra todas las formas de avaricia; todas las formas *reales;* pues la avaricia no es una idea, sino una práctica con la que el individuo se inserta en la realidad. El libro contiene, no obstante, algunos relatos de los que era imposible desalojar los elementos ajenos a la única y principal intención, ya que hacerlo habría supuesto que el relato resultara ininteligible.

Los dos casos más interesantes son: 1) el de los hermanos que habían

(17) Traducción de Concepción Castillo en «La 'huríes' en la tradición musulmana» (III Jornadas de Cultura Árabe e Islámica, IHAC, Madrid, mayo de 1983). Publicado en M.E.A.H., XXIV-XXXV (1985-1986), pp. 7-18. Lo citado en pp. 10-11.

(18) Carlos Fuentes, «Arthur Lundkvist: «El viaje del sueño y la fantasía», en «Culturas», n.° 177 (1/10/88), p. 1.

puesto su patrimonio en común, y 2) la historia de Ṯumāma y Qāsim (19). Voy a reproducir y a comentar el primero:

«Me contó al-Mišrī, vecino de ad-Dārdurīšī, cuya fortuna era incontable, lo siguiente:

Cierta vez echó a un pordiosero estando yo delante; y más tarde corrió a otro, pero de mala manera, con rabia. Dirigiéndome a él le comenté:

—No hay nada más odioso para ti que los mendigos.

—Porque la mayoría de esos que ves tienen más que yo.

—No creo que los odies por eso.

—Todos ésos, si pudieran, demolerían mi casa y me arrancarían la vida y si yo les obedeciera y diese cada vez que me piden sería idéntico a ellos desde hace tiempo. ¿Qué puedes pensar entonces de mi odio para los que tan mal me quieren?

Su hermano era también su socio en todo. Incluso en la avaricia se le parecía. Un día viernes el hermano nos ofreció —estábamos a su puerta— una bandeja con dátiles frescos, que en Basora vienen a costar dos *dāniq;* mientras comíamos llegó el otro, que ni saludó ni habló nada, metiéndose en la vivienda. Nosotros censuramos tal comportamiento, pues solía excederse siempre mostrando una alegría que de paso le servía para proteger sus dineros, pues sabía que, de juntar cicatería y orgullo, casi se le habría dado muerte. Ni nosotros ni su hermano sabíamos cuál era la razón de aquella actitud.

Al viernes siguiente, el hermano volvió a invitar a una bandeja de dátiles. En tanto comíamos salió el otro de la casa sin pararse ni saludar. Le censuramos por esto, pero no sabíamos a cuento de qué venía aquéllo.

Al tercer viernes —en que nos volvió a ver en la misma ocasión— escribió a su hermano: «Hermano mío, la asociación entre nosotros conlleva no tener muchos hijos porque cuando éstos proliferan aparecen las rencillas y no estoy cierto de que los míos y los tuyos no terminasen perpretrando algo indigno. Mas he aquí que hay riquezas a mi nombre, cuya mitad tú detentas y otras a la inversa; tenemos bienes en metálico en mi casa y en la tuya sin que sepamos dónde hay mayor cantidad. Si el mandamiento divino llama a nuestra puerta (si fallecemos) ocurrirá una guerra sin tregua entre esos hijos e interminables jaleos entre las mujeres. Mi opinión es que desde el día de hoy hemos de acabar con las posibles causas (de desavenencia)».

Cuando el hermano leyó el escrito lo consideró preocupante e incluso aterrador. Dio vueltas a la cuestión por arriba y por abajo, pero de tales laberin-

(19) *Libro de los avaros* (trad. cit., pp. 190-192 y 256-258 respectivamente).

tos no sacó luz alguna. Así pues, recurrió a sus hijos y les habló con dureza: «Quizá alguno de vosotros cometiera cualquier error con una palabra; o tal vez esta desgracia es culpa de las mujeres». Una vez se cercioró de la inocencia de toda la familia se fue al otro, descalzo y a pie, y le dijo:

—¿A qué se debe que quieras dividir y hacer partijas? Llama inmediatamente a los hombres más santos de la mezquita para que los tome por testigos de mi buena administración en cuanto se refiere a propiedades; llévate a tu casa cuanto hay en la mía y comprueba en el acto mi actuación. Si encuentras que defraudo o me aprovecho en algo, obra a tu voluntad, pero ahora necesito que me notifiques cuál es mi falta.

—No hay falta ninguna, sin embargo no queda más remedio que dividir.

El demandante quedó con él repitiéndole la misma cantilena hasta medianoche, sin cesar de hacer promesas y rogar. Como la cosa se iba alargando en demasía, cansado ya el hermano le dijo:

—Háblame de esas bandejas de dátiles que ofreces, de esas esteras que extiendes en la vía pública, del agua fresca que haces traer, de las personas que reúnes a mi puerta cada viernes. Parece como si me creyeras tan ciego como para no darme cuenta de semejantes liberalidades. Si hoy les alimentas con dátiles gordos y de calidad, mañana será con los dulces y pasado con los del país. Más adelante tal conducta se generalizará de los viernes a todos los días de la semana. De los dátiles se pasará a los almuerzos; de los almuerzos a las cenas y de éstas a las ropas, los cabritos y corderos y por último a los regalos. Por Dios que lamentaría tal destino para la hacienda del Estado y los tributos territoriales del reino, ¿qué no he de pensar de los dineros de un comerciante que los juntó cobre a cobre, pieza a pieza, moneda a moneda?

—Te lo juro: si quieres que no vuelvan jamás a comer dátiles u otra cosa lo haré. Y por añadidura nunca más les he de hablar.

—Cuidado con errar dos veces: la primera alimentándolos a tu costa y la segunda granjeándote su enemistad. Sal de este asunto en la misma forma en que entraste: obedéceme y estarás a salvo».

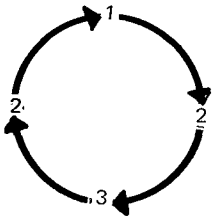
Varios elementos de este relato escapan a la estricta transmisión de los datos y a la ilustración rígida de la idea. Elementos ambientales (los convites a la puerta: «esas esteras que extiendes en la vía pública, esa agua fresca que haces traer, esas bandejas»), relacionales (la tensión que impone el hermano con sus pasadas en silencio por entre los que comen), psicológicos (la relación de dominio entre los hermanos: «obedéceme y estarás a salvo»), dramáticos (el rigor con que el hermano estrictamente avaro maneja la avaricia vacilante del otro). La definición e ilustración de la avaricia no impide, pues, que la mención de realidades laterales, relativas al paso del tiempo en lo fundamental, contribuya a crear un espacio narrativo caractericado no sólo por la verdad sino también por la verdad poética. La ficción, sin embargo, sí es rigu-

rosamente desalojada del texto (ningún dato da lugar a suposiciones imaginarias; todos trabajan unívocamente en la exposición de un implacable mecanismo de causas y efectos). Por ello la impresión que produce el relato de al-Ŷāḥiẓ es de crónica, en el sentido en que lo eran las ficciones neorrealistas; de otro modo, es decir, con más voluntad de enriquecer el espacio ficticio, estaríamos ante un esperpento (20).

En el texto citado de al-Ŷāḥiẓ, como en el de *Gāyat al-ḥakīm,* la posibilidad de desarrollar los elementos de ficción implícitos fue desatendida en favor de otra que los autores consideraron de un interés superior y más perdurable. Si no profundizaban en lo que constituye la base de la narrativa moderna (tiempo, espacio y persona; ejemplaridad poética, conceptualización implícita) es porque no querían. Preferían centrarse, por ejemplo, en la estructura, una estructura que ha popularizado *Las mil y una noches* y ha recibido el nombre de *enmarcada* o en *cajas chinas*. Consiste en trabajar con dos o más relatos (aspectos de la realidad) entrelazados, incompleto el inicial (los iniciales) hasta que concluye el central, el único que va narrado sin interrupciones. Supuesta una unidad de tres cuentos este tipo de estructura narrativa podría esquematizarse así:

1 (2 (3) 2) 1

O bien, si quiere respetarse el carácter circular que indudablemente tiene, de este otro modo:



(Claves: 1: emisor-receptor representados en el rey Dibxalim y el sabio Paydeba.
2: Cuento conductor, «El asceta y el viajero».
3: Cuento intercalado: «El cuervo que quiso andar como la perdiz»).

En esta forma de narrar el binomio emisor/receptor queda netamente diferenciado del mensaje. Emisor/receptor aparecen en el relato inicial/final (1), con frecuencia mero pretexto para plantear el tema; el relato inicial enlaza el tema con una manifestación problemática (2); el relato final le da solución (3). En el libro de *Calila y Dimna,* que es la obra donde he visto desarrollada esta disposición formal de modo más puro, 1, son los diálogos del rey Dibxalim y el sabio Paydeba; 2, por ejemplo, el apólogo del asceta y el viajero; 3, el del cuervo que quiso andar como la perdiz (21).

---

(20) Otros relatos del *Kitāb al-bujalā'*, que contienen datos ambientales de gran vitalidad, donde conviven sin posible escisión verdad de vida, verdad de concepto y verdad poética en las pp. 172, 190 y 258-260 de la traducción citada.

(21) En el capítulo titulado «El asceta y el viajero». El de «La paloma collarada» enlaza hasta cinco relatos. El de «El león y el buey» reitera múltiples veces la estructura de tres elementos (que así parece lineal), pasando en una ocasión a cinco.

No hay que olvidar, por otra parte, que el ḥadīt profético es a su vez una estructura de tres elementos que se enlazan *tarŷūma:* tema; *isnād:* inserción en la realidad; *matn:* texto) y que en él el binomio emisor/receptor queda plenamente al margen del texto.

Si examinamos la *Riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa veremos que se trata de un relato de formación inserto en un relato de itinerario (22). Itinerario y formación reales; a diferencia de los textos modernos de este tipo Ibn Baṭṭūṭa no plantea idealmente el proceso de formación ni especula sobre su futuro posible, sino que relata cómo fue el proceso de su formación como hombre a lo largo de un largo viaje.

En la *Riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa tenemos a grandes rasgos dos tipos de relato:

1) El del itinerario, encuentros e incidentes que ponen a prueba y forman al narrador.

2) Narraciones al margen, con mayor componente ficticio, que el narrador ofrece como jalones en su conocimiento de lo que en los mundos sobrepasa las expectativas del hombre. Ibn Baṭṭūṭa es con frecuencia sujeto de estas narraciones y se muestra perfectamente natural aun cuando los incidentes sean fantásticos o poco comunes (23).

Los textos que pertenecen al apartado 1 tienen forma de crónica o diario y se caracterizan por la progresiva franqueza: aproximadamente hasta la mitad del viaje (cuando visita Bizancio) Ibn Baṭṭūṭa no se refiere nunca a relaciones afectivas (fuera de la triste despedida de sus padres) o sexuales; ni a ningún tipo de gusto. A partir de ese momento, sin embargo, hace mención de ello en todas las etapas del viaje. Es un aspecto ya señalado por la crítica. pero que no se agota fácilmente, tal es su riqueza (24). Hacia la parte final, estas menciones aúnan una gran sencillez de expresión con una gran implicación personal; trátese de amores o de gustos:

«Repudié a la mujer a la cual concediera un plazo por estar preñada y mandé a por una joven esclava que me gustaba mucho» (25).

«De la raíz de estos últimos (ñames) hacen harina, con la que preparan una especie de fideos que cuecen en leche de coco: es uno de los mejores platos que conozco, del que comí abundantemente, pues me gustaba muchísimo» (26).

(22) Las letras alemanas modernas son las iniciadoras del género y las que le han dado nombre, *bildungsroman. Enrique de Ofterdingen,* de Novalis, es una de las obras pioneras.

(23) Cfr. el caso de telepatía em las pp. 706-707 de la trad. de Serafín Fanjul y Federico Arbós, *A través del Islam* (Editora Nacional, Madrid 1981).

(24) Cfr. pp. 415, 425, 450, 578, 582, 596, 631, 638, 655, 660, 661, 663, 677, 681, 683, 703, 789 de la trad. cit.

(25) Id., p. 681.

(26) Id., p. 663.

A pesar de esto, para la norma del relato moderno Ibn Baṭṭūṭa es un testigo demasiado impasible. En ocasiones parece desconfiar de la propia mirada (si no es que había olvidado lo visto). Esta actitud es agudamente perceptible en las descripciones de lugares prestigiosos: como si se sintiera inferior a ellos o a quienes los habían descrito antes que él, Ibn Baṭṭūṭa opta por reproducir textos ajenos o se escuda en frases hiperbólicas hechas. Sólo a la hora de transmitir datos muy precisos demuestra sus cualidades de observador y su gusto por la exactitud (27).

Tomemos la descripción de la mezquita de la Roca, en Jerusalén, que conjuga los dos extremos, vaguedad hiperbólica al principio, exactitud al final (28). Puestas en paralelo las intervenciones de una y otra clase se reparten así:

DATOS CONCRETOS	EXPRESIONES VALORATIVAS
1. Es un edificio	1. Portentoso. Perfecto. Sorprendente. Porción de hermosura. Tomó algo de cada maravilla.
2. Se alza sobre una elevación. Se sube por una escalinata.	
3. Rotonda e interior pavimentados con mármol.	3. Perfecta ejecución.
4. Dentro y fuera, varias clases de adorno.	4. Espléndidos. Imposible describirlos.
5. La mayor parte recubierta de oro. Reluce.	5. Como perla de luz. Con la intensidad del relámpago. La vista se ciega. La lengua humana es incapaz de describirlo.
6. En medio del templete está la Roca: sólida, de una braza de altura.	
7. Bajo la Roca hay una cavidad, como un cuarto pequeño, de una braza. Se baja por una escalera.	
8. Dentro hay un *mihrab*.	
9. La Roca está cercada por dos rejas, que la guardan. Una de hierro; la otra, de madera.	9. Perfectamente hechas. De factura maravillosa (29).

(27) No olvido que la *Riḥla* se redactó en la vejez de Ibn Baṭṭūṭa y sin (o sin apenas) documentación personal. Pero no creo pertinente poner este dato por encima de la orientación formal.

(28) Descripciones que despliegan una extraordinaria exactitud son la de la mezquita de los omeyas de Damasco (ed. cit., pp. 182-186) y la de La Meca (id., pp. 224-225).

(29) Trad. cit. p. 153 y s. Cuando se trata de describir con textos ajenos Ibn Baṭṭūṭa recurre sobre todo a Ibn Ŷubayr.

Los textos que pertenecen al apartado 2 muestran que Ibn Baṭṭūṭa tiene perfectamente interiorizada la preceptiva: califica de *jurāfa* todo relato mágico o mítico (así el que incluye sobre el origen del cocotero, recogido en la India) (30), salvo que la *verdad* lo legitime. Por ejemplo el referente a la ubicuidad de las pp. 250/251 de la trad. citada, moderno en su manejo de lo maravilloso pero ajeno al concepto moderno de narración por la distancia al personaje principal y el desentendimiento respecto a las posibilidades emotivas de la acción. Lo que impulsa el relato es, como hemos visto en casos anteriores, transmitir un caso de ubicuidad *auténtico.*

Pero por lo general los relatos de la *Riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa son puntuales y están ligados a alguna pasión del ánimo (avaricia, deseo, afán de poder, ansia). Su intención es ejemplar y en ningún momento los enfoca el autor como experiencia total en el destino del individuo, ni siquiera cuando la materia es una acción que lo marcará definitivamente (31). Por lo demás dos cosas llaman la atención en ellos: su variedad y las curiosas concomitancias que ofrecen con otros relatos antiguos y modernos (32).

Para el propósito que ahora me ocupa examinaré uno que refiere un hecho de historia política y se centra a la vez en expresar un destino individual (33).

Como en los dos ejemplos estudiados anteriormente contiene los datos necesarios para insertarse en la realidad («De lo acontecido en la ciudad de Alejandría el año 727-1326-7 de J. C. nos llegó noticia en La Meca y es lo siguiente») y tener garantía de autenticidad:

«Acaeció una disputa entre los musulmanes y los comerciantes cristianos siendo valí de Alejandría un hombre conocido por al-Karakī que vino en salvaguardar a los cristianos y mandó presentarse a los musulmanes entre los dos baluartes de la puerta de la ciudad e hizo cerrar los batientes tras ellos para castigarlos. Esto no fue del agrado de la gente por parecerles desmedido, así pues, rompieron la hoja y se revolvieron contra la residencia del gobernador, que se fortificó para defenderse de ellos, mientras los combatía desde lo alto y enviaba palomas mensajeras con la noticia a al-Malik an-Nāṣir. Éste remitió a un emir llamado al-Ŷamālī. Luego, le hizo seguir por otro conocido por Ṭagwān, hombre orgulloso y cruel sobre cuya fe religiosa había dudas, pues se decía que adoraba al sol. De este modo entraron en Alejandría, apre-

(30) Trad. cit., p. 355. *Gāyat al-ḥakīm* refiere varias recetas mágicas a base de enterrar semillas de plantas dentro de calaveras (Cfr. tratado IV, cap. 7, p. 404 de la trad. cit.), igual que en lo que cuenta Ibn Baṭṭūṭa.

(31) Esto atañe especialmente a los fragmentos de vidas de santos que incluye. Véase, por ejemplo, el de la p. 130 y el de la p. 214. También la historia de Adham en las pp. 173-174.

(32) El relato de la p. 214 es casi idéntico a otro de la *Risālat al-quds,* de Ibn 'Arabī; el del hombre que vendió una esclava y luego enloqueció por no poder tenerla (p. 790) a otro de *Tawq al-hamama,* de Ibn Ḥazm; el del avaro de las pp. 552-552 parece sacado del *Kitāb al-bulalā';* el apasionante de seducción y desvío de la p. 130 coincide con un momento de *Pero... ¿hubo alguna vez once mil vírgenes?, de Jardiel Poncela (3.ª parte, 4, 18; pp. 466-469 de la ed. de Luis Alemany, Cátedra, Madrid 1988).*

(33) *Trad. cit. p. 124.*

saron a los más principales de sus habitantes y a los mercaderes cabecillas (...) y les arrancaron muchos dineros. También se colocó al cuello del cadí ʿImād al-Dīn un cepo metálico. Más adelante ambos emires ejecutaron a 36 hombres descuartizándolos, tras lo cual fueron crucificados en dos hileras. Esto ocurrió un viernes y como las gentes salieran después de rezar, según su hábito, a visitar los cementerios, contemplaron la matanza con lo que creció su pena, redoblándose sus tristezas. Entre aquellos crucificados se encontraba un comerciante muy capaz llamado Ibn Rawḥa que tenía una estancia dispuesta con armas y cuando quiera que se daba una causa de alarma o zafarrancho preparaba con qué armar a uno o dos centenares de hombres. En la ciudad había numerosos almacenes de este jaez. Su lengua hizo resbalar a Ibn Rawḥa, porque manifestó a los emires: «Soy garante de esta ciudad y siempre que suceda cualquier hecho en ella, que se me pida. Evitaré al sultán los dispendios de soldada de tropas». Los emires no gustaron de sus palabras por lo que respondieron: «Tú pretendes alzarte contra el sultán». Y le dieron muerte, sin embargo su intención no era otra que mostrar su adhesión y deseo de servir al sultán, lo que fue causa de su fin».

A diferencia de los dos relatos comentados antes éste tiene todos los componentes que exige la normativa moderna: un personaje central, resumen y modelo de la acción, en relación conflictiva con ella y determinado o individualizado en todos los aspectos centrales del relato (aquí psicológicos, sociales y políticos); una acción que se modula a partir del personaje individualizado y de su contraste con otros, a los que se relaciona complementaria o problemáticamente. En un solo punto se aparta este relato de la normativa moderna: la exposición de los hechos no es progresiva, sino simplemente sucesiva: no avanza hacia un clímax sino hacia la completa exposición de todos los datos del caso. Resulta así neutra, pero no porque el autor se abstenga, como opción de estilo, de opinar o identificarse a la acción (de hecho Ibn Baṭṭū ṭa deplora el destino de Ibn Rawḥa y desaprueba a su oponente; además, condena por equivocada la política del valí, causa del relato) sino porque sitúa y expone las diversas incidencias a idéntico nivel y concediéndoles idéntico espacio; no sabe ni quiere saber *ni sugerir* más de lo que dice (llenando espacio narrativo a la actividad contraria). La razón de ello es que a Ibn Baṭṭū ṭa, como a los autores de los dos textos anteriormente comentados, lo que le importa es *dar noticia* y *dar ejemplo*. Es decir, no concibe la actividad narrativa como un proceso de seducción sino como un proceso de conocimiento; no como la creación de un objeto de placer sino como la creación de un objeto edificante.

Lo que los componentes narrativos de la *Riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa aporten a la narrativa árabe actual depende de las combinaciones y variaciones que sean capaces de inspirar. En su caso no hay incitaciones a la imaginación desbordada, pero sí materiales ricos en vida condensada, que son los que forman sus noticias, susceptibles de alimentar nuevas formas de realismo. Pero éstas dependen por entero de la capacidad de síntesis y la tendencia de los escritores de hoy.

Las formas de relato cultivadas en árabe en tiempos pasados no dejan de serlo por ajustarse a principios que no son los que guían la narrativa moderna; ésta, por otro lado, no surge de la nada, según algunos estudiosos parecen afirmar (34), sino de una nueva sensibilidad y, en consecuencia, de un nuevo modo de organizar materiales preexistentes. El estudio detallado de las formas narrativas árabes antiguas sería de positiva utilidad a la narrativa actual, ya que los últimos intentos de renovación de ésta han seguido caminos paralelos a los de aquélla: el *relato objetivo* proponiéndose percibir lo humano en las cosas; la *novela ensayo* subordinado al sentido la acción... Aquí está la clave, quizá, del malentendido: la narrativa árabe del pasado siempre prefirió la *verdad* a la *impresión de realidad.* al-Muwaylihī era muy consciente de todo esto cuando en el prólogo del *Hadīṯ ʿĪsà ibn Hišām* dijo que la obra que allí comenzaba era: «verdad engalanada con el ropaje de la imaginación *(jayāl),* no imaginación fundida en el molde de la verdad» (35).

---

(34) Abdel-Aziz Abdel-Meguid, op. cit., p. 73.

(35) Edición citada, p. 22. Véase también Muḥammad al-Marzūqī, Aḥādīṯ as-samar (ad-Dār at-tūnisīya li-n-našr, Túnez 1984, pp. 5-6).

UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DEL RELATO: *Nidā' al-ᶜmāq* de Suhayl Idrīs

Por
JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA

En el año 1977, el escritor libanés Suhayl Idrīs (n. 1923), publicó una antología de cuentos, en dos volúmenes, donde, a través de las cuarenta y nueve narraciones que nos ofrece, podemos apreciar la evolución literaria del autor con bastante claridad. Uno de estos cuentos, escrito posiblemente hacia el año 1943, es el titulado *Nidā' al-ᶜmāq* (1).

El texto, aparentemente trivial por lo sencillo de su dinámica narrativa, nos remite directamente a su nivel simbólico y la «transparencia» que en éste observamos facilita, a su vez, su lectura a través de la hipótesis psicoanalítica enunciada por Lacan. Además, siendo un texto que corresponde a la etapa inicial de la carrera literaria de su autor, podremos constatar la obvia influencia que en su escritura ejerció la literatura francesa del siglo XIX que, precisamente en el Líbano, constituyó un sustrato literario nada desdeñable en el contexto de las influencias culturales foráneas sobre la literatura árabe de los años treinta y cuarenta.

Por lo tanto, contando con el aserto de Ricardou, para quien leer es intentar en cada instante el desciframiento de la intrincada relación de los signos con los que está construido el texto (2), y teniendo en cuenta también la opinión, numerosas veces emitida, sobre la gran dificultad que entraña relacionar psicoanálisis y literatura (3), intentaremos leer el cuento *Nidā' al-ᶜmāq* desde un punto de vista psicoanalítico comprobando con ello, la de-

(1) Leemos y citamos el relato tal como aparece en la mencionada antología de Suhayl Idrīs: *Aqāṣīṣ ūlà. Ed. Dār al-Ādāb. Beirut, 1977, p. 33.*

(2) *Ricardou, J.: Problèmes du Nouveau Roman.* Ed. du Seuil. París, 1970, p. 20.

(3) Mauron, Ch.: «La psychocritique et sa méthode», en *Théories et problèmes. Contribution à la methodologie littéraire.* Copenhague, 1958.

cisiva función que cumple la presencia de estructuras imaginarias en la articulación de un texto nacido de circunstancias muy ajenas a la cosmovisión que sustenta la hipótesis interpretativa.

La *Voz de las profundidades,* título que ya en sí mismo contiene una ilustración patente del concepto de *inconsciente* freudiano, hace un uso notable de la analépsis con la que el autor consigue, en un espacio breve, determinar las presencias simbólicas constitutivas del universo de la narración. El relato comienza así:

> «Se apartó de él enseguida, mientras unas violentas carcajadas retumbaban en sus oídos... A pesar del temor que sentía, creyó que se liberaba de un *pesado velo*... No tenía miedo en aquellos momentos... (...) Una vez en casa, salió al balcón. Se sentó a contemplar el *mar,* aquel mar que *formaba parte de su vida desde que perdió a su madre.* Ahora se acordaba de las palabras que ella le dijo antes de morir:
> —Laylà, el ornato de la mujer es su *honor.* Consérvalo. No dejes que tu belleza sucumba en las trampas que se le tiendan a ese honor.... Mira las olas que se acercan a nosotras... te deseo *pura como ellas*» (4).

La constante temática que subyace en este fragmento y que se prolongará durante todo el relato es la presencia del *honor* que, si es en realidad tributario de subconsciente de la protagonista, se encuentra ligado a otros elementos simbólicos:

> «Durante todo el tiempo que Laylà estuvo sentada, en el balcón, no dejó de contemplar el mar... y a las olas que desde lejos se enlazaban, subiendo y bajando, acercándose en forma de una ola inmensa, espumosa, de *blanca pureza,* que acababa estrellándose en la *dura piedra sobre la que se asentaba la casa*... Laylà siguió contemplando las olas... e *imaginaba* que su madre, *por medio de ellas,* quería decirle: recuerda siempre estas olas. Àmalas, Laylà... ámalas y *serás como ellas*» (5).

El *yo* de la protagonista explica, percibe y ensueña la realidad desde presupuestos simbólicos y analógicos:

> «En su corazón de dieciocho años, crecía el sentimiento de la feminidad y de la belleza... y su decisión en permanecer pura e inocente... Laylà pensaba que sus días estaban llenos de felicidad y sosiego mientras ocupaba su tiempo en el cuidado de las flores del jardín, entre el canto de los pájaros y el sonido de las olas» (6).

---

(4) Suhayl Idrīs, *Op. cit.*, p. 33. Los subrayados son siempre nuestros.

(5) *Ibid.*, p. 34.

(6) *Ibid.*, p. 34.

Una vez captados los signos con los que el relato nos indica el modo de la lectura posible, el texto nos sitúa, por medio de una acronía narrativa en el tiempo inicial:

> «Estaba Laylà en el balcón, reviviendo estos recuerdos y de repente evocó lo sucedido... el recuerdo de Yūsuf. Él le había dicho que lo acompañase a su casa, en su magnífico coche, para tomar una taza de té... Aunque ella intentó poner una excusa, él abrió la puerta del automóvil y suavemente la empujó dentro, sonriendo» (7).

La conversación entre ambos genera un acercamiento que ella intuye como peligroso:

> «Rodeó su cuerpo con los brazos... ella intentó rechazarlo, pero Yūsuf la ciñó con fuerza y la besó en la boca. Por último, la dejó salir y cuando ya estaba bajando las escaleras, la cogió del brazo diciéndole con tono convincente:
> —Laylà, te espero el sábado a las cinco...
> Ella angustiada, intentando librarse de él, respondió:
> —No... no... déjame... no esperes que venga...» (8)

La modificación del significante, (el mar), condicionada por la nueva situación, acerca a un plano más evidente cada vez la función del significado, (el honor), organizándose de este modo la definitiva «transparencia» del fragmento que sigue:

> «¡Qué rápidamente sucedió todo! Casi no podía creerlo que había pasado. Y precisamente a ella... Dirigió su mirada al mar... No estaba como ella acostumbraba a verlo: *tranquilo, quieto, azul, silencioso...* Estaba *alborotado, sombrío,* con un *extraño rumor* que oía por vez primera... Era el *grito escondido* que salía de sus *profundidades*... Una enorme ola se rompió con estrépito en la dura roca... Entró en su habitación sobrecogida y se echó en la cama horrorizada... angustiada, mientras veía a Yūsuf abrazándola» (9).

La topografía del relato así construída nos conduce, en este caso, a su última segmentación y desenlace, tras haber sucumbido Laylà a la seducción de Yūsuf:

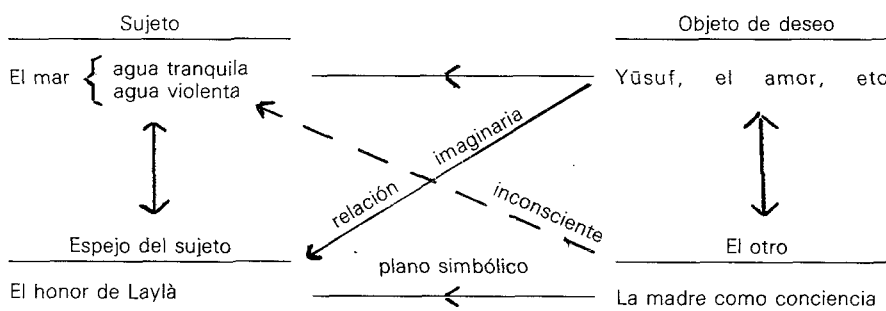
> «Volvió a casa a las nueve, derrotada... Se quedó un largo rato, sin moverse, frente a la puerta del balcón. Luego la abrió y salió a contemplar el mar. Estaba como ella *deseaba* y *temía* que estuviese. A pesar de que era ya muy de noche, lo veía todo con claridad: el mar estaba *terriblemente excitado* y las olas eran como montañas. Su sonido era como el de la tormenta... con un *violento rugido* y se acordó de Yūsuf» (10).

(7) *Ibid.*, p. 34.
(8) *Ibid.*, p. 34.
(9) *Ibid.*, p. 35.
(10) *Ibid.*, p. 35.

Roto el pacto inicial entre la ensoñación del honor y su contenido simbólico fundamental, la dinámica narrativa se reproduce ahora bajo el signo de la catástrofe y de la amenaza, frente al del sosiego y calma de los fragmentos iniciales:

> «De repente, los recuerdos de los días pasados, volvieron y se mezclaron con las olas del mar... Este mar embravecido que no se tranquilizaría hasta que ella diera una respuesta a su llamada, a las solicitaciones de las olas heridas. No se calmaría hasta obtener una respuesta a su grito, a la voz de las profundidades» (11).

Vemos pues, cómo la constante temática del *honor* enlaza con el personaje omnipresente de *Nidā' al-ᶜmāq*, el *mar*. Las presencias de Laylà y de Yūsuf sirven tan sólo para cubrir una función especular reveladora de la sintaxis que encierra su presencia constante en el texto (12). En este momento es cuando creemos estar en posesión de los datos necesarios que nos permiten verificar la hipótesis lacaniana en un texto literario. Para ello, podemos transferir el esquema de Lacan, relativo a la segunda tópica de Freud, a la estructura narrativa del relato de Suhayl Idrīs (13):



Advirtiendo, en primer lugar, que las palabras subrayadas en el esquema anterior pertenecen a la nomenclatura de Lacan, así como sus relaciones mutuas, en *Nidā' al-ᶜmāq*, el *Sujeto*, sometido literariamente a la esfera del lenguaje que le precede, es el *mar* que *habla* a la protagonista con una dualidad expresiva: como tranquilo/violento. Ese Sujeto que sustenta real e imaginariamente a toda la narración, se enfrenta con el lenguaje del *Otro*, el que realmente *sabe* y al que el subconsciente atribuye la omnipotencia de la norma moral: la *madre* como poseedora del poder y de la posibilidad del lenguaje. Por ello, sus palabras acusadoras son, desde el punto de vista del *inconscien-*

(11) *Ibid.*, p. 35.

(12) El protagonismo del *mar* aparece también en otra narración de Idrīs: *Al-amwâŷ al-ŷā'iᶜa*. Vid. Suhayl Idrīs: *Aqāṣīṣ ūlà*, Op. cit., p. 75.

(13) Lacan, J.: *La cosa freudiana e altri scritti*. Einaudi. Turín, 1972. El esquema en cuestión lo reproduce M. Grazia Profeti en *Literatura y estudio biográfico. Psicoanálisis y literatura*. (En la obra colectiva: *Métodos de estudio de la obra literaria*. Madrid, Taurus, 1985, p. 313).

te, las olas violentas que Laylà contempla. Esta violencia, por otra parte, emana directamente del Sujeto y se refleja en su espejo que el honor de Laylà representa. Por ello, ésta no puede por menos de sentir esa misma conmoción anímica que depende y que ha sido causada, en última instancia, por su *objeto de deseo,* el amor frustrante y también frustrado hacia Yūsuf. Ese objeto de deseo es interpretado como *malsano* por quien detenta el poder de la interpretación, que no es Laylà, sino el Otro, la Madre que en su relación previa con su hija y su honor, se constituye como pleno de significado a nivel consciente en una operación de clara transferencia psicoanalítica (14).

María Bonaparte, en su estudio psicoanalítico de la obra de Edgar A. Poe, titula a uno de los capítulos de la misma: «El ciclo de la madre-paisaje» (15). Ahí leemos que la naturaleza es para el hombre como una madre inmensamente acogedora, eterna y proyectada en el infinito y, especialmente el mar «que es para todos los hombres uno de los mayores y más constantes símbolos maternales» (16). Tengamos en cuenta además que, como indica Bachelard, el agua es, de entre los cuatro elementos, el acusador por excelencia, «como una de las características de su carácter materno» (17).

Desde el punto de vista literario, en el tema del «agua violenta» y en las metáforas que sobre ella utilizan los escritores románticos franceses del siglo pasado, nos es posible encontrar los símiles literarios más evidentes de la narración de Suhayl Idrīs. En varias ocasiones Balzac nos muestra en *L'enfant maudit* un alma en total correspondencia con la vida dinámica del mar. Étienne, el hijo maldito, está, por así decirlo, consagrado a la cólera del océano. En el momento de su nacimiento, «una horrible tempestad rugía por esta chimenea que multiplica las menores ráfagas prestándoles un sentido lúgubre» (18).

Por medio de la imagen en la que un tubo de chimenea, como una garganta, transmite la respiración del huracán, el océano lleva su voz profética al recién nacido marcando su vida con un sino fatal. Balzac manifestará con ello su pensamiento de que existe una correspondencia entre la ida de un elemento enfurecido y la vida de una conciencia desdichada. Al igual que Laylà, Étienne «había encontrado ya varias veces, misteriosas correspondencias entre sus emociones y los movimientos del océano. La adivinación de los pensamientos de la materia, para la cual estaba dotado por una ciencia oculta, hacía que ese fenómeno fuese más elocuente para él que para cualquier otro» (19). Y no debemos olvidar que esa «ciencia oculta» es, en realidad, el fruto de una constante meditación solitaria frente al mar.

---

(14) En realidad quien «psicoanaliza» aquí es el lector que asiste al desarrollo de los acontecimientos armado con los conceptos que le permiten descodificar en cada momento los signos del cuento.

(15) Bonaparte, M.: *Edgar Poe.* Payot, París, 1940, p. 135.

(16) *Ibid.*, p. 139.

(17) Bachelard, G.: *El agua y los sueños.* F.C.E. México, 1978, p. 224.

(18) Balzac: *L'Enfant Maudit,* Librairie Nouvelle, París, 1859, p. 220.

(19) *Ibid.*, p. 221.

La estrecha correspondencia que existe, en la obra de Balzac, entre la madre y el agua, es muy similar en el fondo y aún en la forma, a algunos pasajes de *Nidā' al-aᶜmāq*. En el primer caso leemos:

> «Durante la noche fatal en que iba a ver a su madre por última vez el océano estuvo agitado por movimientos que le parecieron extraordinarios» (20).

en estrecha correspondencia con la descripción del paisaje marítimo ante las últimas palabras de la madre de Laylà. Su angustia, ante las acusaciones del agua tras su encuentro con Yūsuf, es muy semejante a la turbación de Étienne:

> «Había un movimiento del agua que mostraba un mar trabajado intestinamente. Se hinchaba con grandes olas que venían a morir con sus ruidos lúgubres, parecidos a aullidos de perros angustiados. Étienne se descubrió diciéndose a sí mismo: ¿Qué quiere de mí?» (21).

Entre Étienne y el océano, como entre Laylà y el mar, no hay únicamente una vaga simpatía, una simpatía amistosa y suave. Hay también, y sobre todo, una simpatía colérica, una comunicación directa e irreversible de las violencias. Incluso parece que los signos objetivos del elemento embravecido no sean necesarios para que la hija deshonrada prevea la tempestad. Laylà, de vuelta a su casa aquella noche, presiente antes de asomarse al balcón el estado de agitación del mar que su conciencia de culpa se ve obligada a transferir inconscientemente. Esta predicción no es de orden semiológico. Es de orden psicológico porque deriva de la misma psicología que la literatura atribuye a la cólera, a la ira acusatoria. Y así como en un principio el mar constituía la resonancia anímica del solaz interno de Laylà, tras su encuentro con Yūsuf, la agitación del primero se erigirá como conciencia. De este juego especular, tenemos también ejemplo, y precedente de la narración de Idrīs, en una novela de Jules Sandeau donde leemos cómo Marianna, la protagonista, «en presencia del mar, (...) creía oír a un alma que respondía a los sollozos de la suya. Se estableció así entre ambas un no sé qué de comunicaciones misteriosas (22). Del mismo modo, Laylà «sentía que el mar le entregaba su amor y su amistad» (23).

Con todo lo dicho, creo haber podido mostrar, cómo una lectura *activa*, ante un breve relato que aparentemente no contiene elementos estéticos ni literarios relevantes, puede ejercer una función interpretativa eficaz haciendo posible, a la vez, el descubrimiento de símiles literarios, preexistentes al texto de Idrīs, en la literatura francesa del siglo pasado cuya tópica abunda en la exposición comparativa entre las pasiones humanas y los fenómenos naturales (24).

(20) *Ibid.*, p. 222.

(21) *Ibid.*, p. 222.

(22) Sandeau, J.: *Marianna*. Librairie Nouvelle, París, 1876, p. 202.

(23) Suhayl Idrīs: *Nidā' al-aᶜmāq*. *Op. Cit.*, p. 34.

(24) Rough, T.: *Orages et tempêtes dans la Littérature*. París 1929.

GUERNICA Y LA LUCHA CONTRA LA OPRESIÓN EN EL POETA TUNECINO AHMAD QADIDI

Por
M.ª JESÚS RUBIERA MATA
ROCÍO LLEDÓ

La guerra civil española se vió en Túnez, como en Argelia a través de una óptica particular que pasaba indudablemente por el hecho colonial y por tanto por el filtro de Francia. En general, los grupos de izquierdas, como en Francia, eran partidarios de la República. Pero estas simpatías, estaban matizadas, excepto para los comunistas, por un profranquismo que era consecuencia de las promesas del general a los marroquíes de concederles la autonomía cuando acabase el conflicto. Promesas que contrastaban con una época de colonialismo francés muy duro (1).

El final de la guerra civil no mejoró las cosas, ya que los exiliados españoles fueron discriminados por las autoridades y encerrados en campos de concentración, aterrorizando a las clases populares norteafricanas sobre su presencia que iba a quitar el trabajo a los tunecinos. Del terrible exilio norteafricano de los republicanos se hablará en otras de las comunicaciones de este congreso (M. de Epalza, Max Aub y los escritores españoles exiliados en Argelia). La guerra mundial y su postguerra empeoraron la situación, ya que el conflicto de Palestina, ayudó a que Franco tuviese «buena imagen» entre los árabes, la cual se perpetuó hasta su muerte.

El conocimiento de la realidad española durante el franquismo fue tampoco favorable a un cambio de esta actitud norteafricana; a nivel intelectual, los escritores norteafricanos no veían una realidad social peor que la propia

(1) Abdelhakim El Gafsi, *De Cartagena a Bizerta. Prolongaciones tunecinas de la guerra civil española (1936-1939)*. Anales de Historia Contemporánea, Murcia 1983, II, pp. 251-261.

y en España les guiaba siempre el mito de al-Andalus, singularmente vivo en Túnez donde una parte de la población era descendiente auténtica o pretendida, de los moriscos expulsados de España. De ahí que de nuevo el posible *republicanismo* de los escritores tunecinos debe ir mediatizado por Francia.

Éste es el caso del escritor que nos ocupa. Es indudable que el *republicanismo* de Ahmad Qadidi procede más de su formación francesa que de sus raíces árabes.

Este autor, nacido en Kairawan en 1946 conoce a través de Europa a los grandes mitos literarios españoles no andalusíes, por ejemplo a Federico García Lorca y así, sorprendentemente en un escritor árabe, al recorrer de noche las tierras hispánicas, en un tren, en compañía de una mujer española, silenciosa viajera en su comportamiento, no le vienen al recuerdo los amores de Wallāda y de Ibn Zaydūn, los amantes cordobeses del siglo XI, ni Rumaykiyya y al-Mu tamid, sino Lorca, al que imagina tallando letras, asesinado (2). Y su pensamiento le lleva a Madrid, no a Córdoba ni a Granada, sino a un Madrid dominado por el absurdo que olvidará en una noche de flamenco.

También a través de su formación europea llegará a Picasso y con motivo de la muerte del pintor escribe un poema sobre Guernica, sobre la ciudad destruida, en el que alude a los Guernicas árabes.

Este poema fue publicado en la revista tunecina *al-Fikr* en 1973. No imaginaba aquel año que su poema iba a estar de nuevo de actualidad en 1985. Tanto es así que ha sido editado de nuevo por la revista *al-Šiʿr*. La razón es que la tragedia de Guernica se ha encarnado en la piel de una ciudad tunecina. Un día, sin provocación, sin guerra, el ejército israelí bombardea una ciudad tunecina, bajo en pretexto de que allí se encuentra Yasser Arafat. Niños tunecinos mueren ignorantes de que van a ser hermanos de aquellos niños vascos.

(2) La presencia de Lorca en la literatura árabe ha sido analizada por P. Martínez Montávez en su estudio «Presencia de Federico García Lorca en la literatura árabe actual» publicado en las Actas do IV Congresso d'Estudos Arabes e Islámicos. Coimbra, 1968, Leiden.

GUERNICA ÁRABE (Garnica al- arabiyya)
(elegía personal a la muerte del pintor Picasso)

por Ahmad Qadidi

(Revista «al-Fikr», Túnez, junio 1973)

Cayó Guernica
en manos de fascistas,
y murió el alba azul.

Inútilmente esperas
la salida del sol,
Señora de amplios ojos,
inútilmente.

Y el mundo se queda sin palabras,
y la historia queda bloqueada por los torturadores,
piratas del amor,
asesinos de la libertad.

Inútilmente,
te quedas desnuda frente al mar,
que el mar ni comprende, ni ama,
mientras arden los niños y el poeta arde.

* * *

Sigue habiendo Guernicas en mi tierra árabe,
cayendo, derrumbándose.
Y siguen los revolucionarios
invadiendo los campos de concentración,
cargándose al mundo una y otra vez,
construyendo para los hijos de los pobres
ciudades de libertad.

Golpea tus pies contra la tierra española.
Esta danza que rechaza a la muerte
es una llamada a la revolución, a los hombres libres.
Golpea con tus pies,
que Guernica ya cayó,
¡ay, gitana!

Este poema ha sido traducido por el doctor Míkel de Epalza (Universidad de Alicante).

Terminamos esta breve comunicación con la traducción del poema ya mencionado al referirnos a García Lorca.

A una amiga española
que encontré en el tren Ginebra-Madrid en un viaje nocturno

Amiga mía,
no abras tus ojos si quieres dormir:
la noche sigue negra de tinieblas;
la noche sigue
y sigue Madrid en manos del absurdo.

Amiga mía,
da a tus pupilas sosiego y paz,
pues yo he encontrado en ti la fuente de la belleza
y no hay sueño para mí;
soy un vagabundo al que conoce el insomnio,
al que conocen las grandes calles.
No importa que duermas
así puedo vivir la languidez del ardor.

¿Sigues deseando la compañía del insomnio?
Ven, mira la prodigiosa lluvia
sobre las llanuras y los montes
y sobre el río Ródano.
Deseo verte mirando la lluvia
y soñando
pues nosotros poseemos la naturaleza de la ilusión
y somos hijos de la inquietud.
España duerme en tus ojos y las arenas
en mi patria adorada son infinitas.
Sus horizontes se dibujan ante ti
ante la negrura, en tus ojos.

Princesa mía,
somos dos semejantes perdidos
y hay un tercero: la angustia
y un cuarto: el dolor
«Lorca» su collar es una hoja afilada
pero yo lo veo
y escucho balas en Madrid
como si hubiese vencido, ¡oh, amiga mía!, al tiempo
y vuelvo
y vuelvo huyendo hacia atrás
y acudo a Lorca, cuando tallaba letras
y construía belleza y poder.
Perdona, amiga mía,
despojado de ardor
despojado de pasión
por un mundo lejano.
No importa, entorna de nuevo tus ojos

y dormirás
mientras el tren se desliza rápido a Madrid.

Cuando llegues ¡oh mi princesa!, allí,
lleva mis saludo a los negros ojos
a las guitarras de cuerdas calientes
en el baile flamenco
allí en Madrid,
tras dos o tres horas
me habré apeado en una estación sin identidad
porque yo quiero ser un vagabundo sin identidad.

LA MANUMISIÓN DE UN MUSULMÁN: UN DOCUMENTO DOBLE DE VALENCIA EN EL 1300

Por
ROBERT I. BURNS, S.J.

Deben haber habido más de unos cuantos esclavos liberados por sus dueños en el reino de Valencia del siglo XIII. Los *Furs* del reino les proporcionaban como categoría en los derechos de aduana -«un sarraceno liberado (*alforra*) que deje el reino: II besants.» Esta lista distinguía (y tasaba de manera diferente) al musulmás «liberado» del «rescatado», y del musulmán libre ordinario «que viaje por tierra o por mar» como mudéjar o como visitante extranjero. El término latino *allforra*, del árabe *al-ḥurr*, era técnicamente diferente de *liber*: «liberado» en lugar de «libre». Valencia tenía una alta población de hombres libres mudéjares, pero su cruzada y las revueltas habían asimismo acumulado un gran número de esclavos. El cronista Ramón Muntaner anota que Jaime el Conquistador dió dos mil esclavos musulmanes como regalo al Papa, cardenales, el rey de Francia, y al emperador del Sacro Imperio Romano, «y a condes y barones amigos suyos». En una fecha tan tardía como 1287 existía una gran esclavización de musulmanes de la conquista de la cerna isla de Menorca, y los conflictos en la frontera granadina traerían muchos más.

La documentación referente a la generación de la cruzada es tan escasa sobre el tema de los musulmanes liberados como rica sobre los esclavos y libres. El raro documento que aquí se adjunta es, por tanto, valioso en extremo por sí mismo y como un ejemplar representativo de una clase de cartas privadas durante largo tiempo desaparecidas. Joan de Monsó, «notario público de Valencia», lo redactó en la ciudad de Valencia el 14 de marzo de 1299; dado que los *Furs* impusieron el calendario de la Encarnación (estilo florentino), tal año en el sistema actual sería el de 1300. La carta se divide en dos documentos: la manumisión bajo condiciones, y la aceptación por parte del esclavo.

Se ven en el texto dos peculiaridades. La primera de ellas, que el esclavo era ya un converso; y en segundo lugar, que la condición era de tres años de servicio voluntario como hombre libre.

Si se agrupan, estas circunstancias sugieren que los señores del caso eran reticentes a seguir teniendo un cristiano bautizado como esclavo suyo, aunque tal servidumbre era legal, y de todas formas deseaban recobrar algo de su inversión en el esclavo. La piedad y la economía convergen en un término medio. Valencia había visto un modesto aunque considerable número de conversiones a la religión colonizadora hasta ese momento. Mientras un alto porcentaje de ellas puede ser debido al esperado proceso de culturización colonial, el oportunismo puede haber constituido un motivo más común en el caso de los esclavos. En fecha tan temprana como el año 1246, el año después de la finalización de la cruzada valenciana, los prelados de la Corona de Aragón, en concilio en Tarragona, emitieron un dictamen destinado a desalenta y probar las conversiones de esclavos musulmanes, con el fin de disminuir las falsas conversaciones.

Los propietarios era Bernat Planell «ciudadano y cambista de Valencia», y su esposa, Guillemona, representándose tanto en unión como indivíduos, cada uno de ellos con entera responsabilidad (*in solidum*). Puesto que hacía algunos años que la profesión de cambista había asumido las funciones de depósito bancario, Bernat debió ser una persona acaudalada de cierta consecuencia. La participación equitativa de su esposa en cada momento de la negociación, aunque característica de otras transacciones de propiedad donde ambos cónyuges disponían de un título en común, es digna de mención. El nombre de la esclava al ser bautizada era Francesca.

El contexto general indica que había sido musulmana; un esclavo cristiano no hubiera tenido una *baptizate*, mientras que un esclavo judío habría sido una rareza, la poderosa comunidad judía valenciana no lo hubiera dejado en esa condición por mucho tiempo. De cualquier modo, no parece que haya existido esclavos no musulmanes en Valencia en este siglo. Que Francesca había sido musulmana se deja explícito, sin embargo, en la disposición de la carta referente a la libertad de emigrar a la «tierra de sarracenos». Tras su conversión, por supuesto, ella era «musulmana» tan sólo desde un punto de vista étnico: al ser teóricamente absorbido en el seno de la comunidad cristiana, un converso seguía distinguiéndose de otros cristianos por sus modelos de conducta, y era por ello discriminados por éstos. Dos franceses, cuyos dueños eran el marido y la mujer en común («nuestra esclava bautizada»), estaba en persona «presente y recibiendo» la emancipación. Por supuesto, los *Furs* requerían la presencia de todos los principales antes de que el notario fechara la carta.

Bernat y Guillemona dejaron a Francesca «Libn, quita, y puesta en libertad» (*liber, quitia, alforra*), unos adjetivos que más adelante en el documento se convertirán en nombres abstractos (*absolutio, remissio, alforria*) y se reforzarán con una frase descriptiva relativa a la independencia judicial (*sui juris*).

Esto la libraba de toda «cautividad» (siendo éste el origen jurídico de la condición de esclavo) y «servilismo», o estado de servidumbre. No se aplicaba tan sólo en la persona de Francesca, sino también a sus posesiones, muebles o no. En persona y propiedad Francesca era libre, para siempre, de «ir, permanecer y volver», en cualquier profesión o condición (*professio*) «tanto a tierra de cristianos como de sarracenos». Este permiso permanente para viajar o trasladarse a tierras islámicas sugiere que las autoridades consideraban que Francesca era una conversa convencida, siendo improbable que volviera al Islam. No retuvieron nada suyo sus dueños, y prometieron no demandarla (*convenire*) ni a ella ni a su propiedad, ante los tribunales o fuera de ellos, sino más bien guardar «silencio sempiterno» respecto a ella.

Habiendo otorgado esta libertad incondicional, Bernat y Guillemona dispusieron, sin embargo, una condición, «que estás obligada a servirnos (*servire*) durante tres años sucesivos, contados desde este día en adelante». La palabra «nos» fue insertada después sobre la línea, como una aclaración, certificándola el notario más abajo como una inserción válida. Durante este trienio de servicio libre, Bernat y Guillemona se comprometieron a proveer a Francesca con «comida y bebida, ropa y calzado (*calceaticum*), en salud como en enfermedad»; las frases nos recuerdan la provisión «victum et vestitum» de los «corodies» monásticos, una taquigrafía jurídica referida al cuidado físico completo. Seguidamente habla Francesca, dirigiéndose a sus dos «señores» (*domini*), y aceptando la triple forma de manumisión que se ha expresado. Asímismo, «promete y se compromete en buena fe a observar firme y completamente todo lo dicho previamente», dejando en garantía todas sus presentes y futuras posesiones. Los tres principales estamparon seguidamente su *signa* —Bernat, después Guillemona, y después Francesca. Los testigos «convocados e invitados» eran el sacerdote Guillem de Puiggenestós y Jordà Peric(h). El *signum* notarial pertenecía a Joan de Monsó de Valencia.

La particularidad del servicio libre no era una condición jurídica, aunque se parece al *servitutem servire* o al *liber homo bona fide serviens* del Derecho Romano, donde una persona libre servía como esclavo debido a alguna confusión. No puede identificarse claramente a ninguno de los principales que aquí aparecen, aunque dos o tres hombres llamados Bernat Planell se leen en documentos reales de la década de 1270 y de la de 1280 recibiendo molinos en Játiva, comprando el pueblo de Benimaclet, y dándoseles licencia para exportar mercancía. Joan de Monsó puede conectarse con su homónimo castellano de Penacadell en la década de 1270, o al Arnau de Monsó que sirvió al rey Jaime el Conquistador como administrador de la Valencia al sur del Júcar. Pero Bernat, Guillemona, y Francesca parecen haber sido valencianos ordinarios, perteneciendo su familia a la *má mitjana* o clase media alta. Su carta ha sobrevivido tan sólo porque entró en los archivos del convento de monjas franciscanas de la Puritat, entre los documentos de propiedades y dones que allí se acumulaban. Es posible que una parte del servicio libre de Francesca fuera legado o transferido de cualquier otra forma al convento; es posible incluso que la misma Francesca entrase a formar parte de él. Cualesquiera que sean las circunstancias por las que la carta ha sobrevivido, se

trata de un precioso ejemplar de un género o clase de documento que desde aquella lejana generación se nos ha perdido ahora en su mayor parte.

(Traducido por Ovidio Carbonell).

Archivo Histórico Nacional.
Clero: Valencia, Franciscanas: carpeta 3281, doc. 9.

Valencia 14 march (1299) 1300.

Sit omnibus notum [quod] nos, Bernardus Planelli civis et campsor Valencie et uxor eius Guillamona, ambo insimul et uterque nostrum in solidum, bonis animis nostris et spontaneis voluntatibus et a toto iure nostro, certificati penitus et instructi, cum testimonio huius publici instrumenti suo robore valituri, absolvimus et difinimus et omnino nunc et imperpetuum liberam, quitiam, et alforram facimus te Francischam babtizatam, captivam nostram presentem et recipientem, ab omni captivitate et servitute nostra et nostrorum.

Ita quod, ex nunc sicut ex tunc et ex tunc sicut ex nunc, possis ire, stare, et redire, in quacumque professione steteris, tam ad terram Christianorum quam Sarracenorum, tanquam personam liberam, quitiam, et alforram et sui iuris, nulla in te sive super te aut in bonis tuis facta retencione sive iuris proprietate aliqua racione.

Promittentes igitur, bona fide et stipulacione sollempni, quod nunquam te vel bona tua conveniemus seu conveniri faciemus aut valeamus, in curia vel extra curiam aut in iudicio vel extra iudicium, alicubi ullo modo; immo cum omnibus bonis tuis mobilibus et immobilibus, ubique habitis et habendis, sis ab omni captivitate et servitute nostra et nostrorum libera perpetuo et immunis ac penitus et imperpetuum absoluta; facientes inde tibi et tuis finem et pactum tam reale quam personale de perpetuo aliquid non petendo sive de non agendo in iure vel extra iurs [=ius]; seu eciam ubique inponentes inde nobis et nostris super predictis omnibus et singulis silencium sempiternum, sicut melius, plenius, sanius, ac utilius potest dici, scribi, et intelligi ad commodum et salvamentum tui et tuorum perpetuo.

Tamen retinemus et excipimus a presenti absolucione, remissione, et alforria, quod tu tenearis nobis/[3] servire per tres annos continue, computandos ab hac die in antea; et nos per totum tempus predictum provideamus te in cibo et potu, vestitu, et calciatu, tam in egritudine quam sanitate ut consimilis cui interest ad hoc.

Ego dicta Francischa recipio a vobis dictis Bernardo Planelli et Guillamona dominis meis dictam absolucionem, remissionem et alforriam in forma et condicionibus supradictis; promittens et bona fide conveniens predicta omnia et singula a me attendenda et complenda sic vobis et vestris attendere firmi-

ter et complete, prout superius sunt expressa sine contradictu aliquo in bona pace; obligando scienter ad hoc vobis et vestris omnia bona mea mobilia et inmobilia ubique habita et habenda.

Quod est actum Valencie, pridie idus Marcii, in anno domini MCCXC nono.

Sig + num Bernardi Planelli, sig + num Guillamone uxoris eius, sig + num Francische, predictorum qui hec concedimus et firmamus.

Testes fuerunt huic instrumento, vocati et rogati: Guillelmus de Podio Genestos presbiter, et Iordanus Peric.

Sig + num Iohannis de Montessono, notarii publici Valencie, qui hoc scribi fecit et cum supraposito in X[a] linea, ubi dicitur nobis, clausit.

---

(1) *Fori antiqui Valentiae*, ed. Manuel Dualde Serrano (Valencia: 1967), rub. CXLIV, *nos.* 4 y 15. Muntaner, *Crònica*, cap. 13, en *Les quatre grans cròniques*, ed. Ferran Soldevila (Barcelona: 1983). Sobre la esclavitud en Valencia en esta época véase mi *Islam Under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia* (Princenton University: 1973), cap. 5, parte 4.ª, así como los trabajos de Charles Verlinden, S.D. Goitein, y otros que allí se citan. Véase además Johannes Vincke, «Königtum und Sklaverei im aragonischen Staatenbund wãhrend des 14. Jahrhunderts», *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, XXV (1970), 1-112; su apéndice documental nos ofrece una manumisión de catorce musulmanes leridanos por Jaime I en Septiembre de 1257, para ensanchar la aljama de Huesca, y otra por Alfonso IV de dos musulmanes en agosto de 1329 (nos 1 y 21). Más recientemente, véase M.T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la corona catalano aragonesa en el segle XIV* (Barcelona: 1987), cap.4 sobre conversione, y el rico apéndice documental.

Las cartas de manumisión han sobrevivido tan sólo raramente incluso en los períodos más tardíos de la historia valenciana. Véase Leopoldo Piles Ros, *Estudio documental sobre el bayle general de Valencia, su autoridad y jurisdicción* (Valencia: 1970), pp. 44-46, y los documentos que se incluyen en el apéndice; y especialmente Vicenta Cortés, *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos* (Valencia, 1964), pp. 136-140, y los documentos que se incluyen. La conversión no liberaba automáticamente al musulmán. Los *Furs* del rey Jaume estipulaban incluso en el caso de un musulmán poseído en común que se convirtiera pero que tan sólo uno de los dos dueños quisiera liberarlo, que el dueño generoso debía pagar al otro su parte completa del precio del esclavo (rub. LXXII, número 4).

(2) Véase mi estudio «Social Riots on the Christian-Moslem Frontier (Thirteenth-Century Valencia),» *American Historical Review*, LXVI (1961), 378-400, con el comentario de Ramón Llull sobre conversos del Islam (p.381), traducido como «Avallots socials a la València del segle XIII» en mi *Jaume I i els valencians* (Valencia: 1981), cap. 6.

(3) Insertado por el notario-escriba sobre la línea.

HALLAZGO DE UNA BIBLIOTECA MORISCA EN POTRIES (GANDÍA) EN 1789

Por
JUAN BTA. VILAR

No deja de resultar paradójico el hecho de que siendo los moriscos valencianos, con los de Granada, quienes detentaron siempre un superior nivel cultural entre sus correligionarios de España, entendiendo por tal no sólo la fidelidad a la lengua árabe, a los preceptos religiosos islámicos y a las tradiciones ancestrales musulmanas -manifestaciones que se dieron en ellos con mayor pureza e intensidad que entre sus congéneres de otras religiones españolas-, sino también el cultivo de una cultura escrita, sea poco lo que se conoce de sus lecturas, libros y bibliotecas. Menos todavía de su producción literaria, información reducida a escasas y aisladas noticias de primera mano (1), y a las más numerosas pero asistemáticas y harto confusas contenidas en la documentación inquisitorial del Tribunal de Valencia (2) y, en menor medida, del de Murcia y obispado de Orihuela (3).

Infortunadamente los libros arabes valencianos se han perdido en su casi totalidad. Contadísimos son los ejemplares conservados en diferentes fondos

(1) Vid. L.P. HARVEY, «The arabic dialect of Valencia in 1595», *Al-Andalus*, 36 (1971), ps. 81-115; A.M.ª LABARTA, «Los libros de los moriscos valencianos», *Awraq*, 2 (1979), ps. 72-80.

(2) LABARTA, «Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos valencianos, conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Legajos 548-556)», *Al-Qantara*, 1 (1980), ps. 115-164.
LABARTA, «Notas sobre algunos traductores de árabe de la Inquisición valenciana (1565-1609)», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21 (1981-82), ps. 105-134; R. GARCÍA CARCEL, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La inquisición en Valencia, 1530-1609*. Barcelona. 1980.

(3) J.B. VILAR, *Orihuela, una ciudad valenciana en la España moderna*. Murcia. 1981, 3 vols (IV, V y VI de VILAR, *Historia de la ciudad y obispado de Orihuela*. Murcia. 1977-1982, 8 vols). Vid. también VILAR, «Los moriscos de la gobernación y obispado de Orihuela», *Al-Andalus*, LXIII (1978), ps. 323-367; VILAR, «Moriscos granadinos en el Sur valenciano», *Estudis*, 9 (1983), ps. 15-47; VILAR, «Las 'ordinaçiones' del obispo Tomás Dassio, un intento de asimilación de los moriscos de la diócesis de Orihuela» en *Les Morisques et leur temps*. Paris. 1983, ps. 383-410; VILAR, «La rebelión y dispersión de los moriscos: el caso murciano», en *Historia de la Inquisición en España y América* dirigida por J. PÉREZ VILLANUEVA. Madrid. 1984, ps. 772-780.

bibliográficos españoles -Madrid, El Escorial y Valencia principalmente- y extranjeros -British Library, Bibliotheque Nationale de Paris-. Aún así la atribución no siempre es segura.

Apenas se sabe nada del destino final que corrieron las obras requisadas a los moriscos por los Tribunales inquisitoriales de Valencia y Murcia, de que existe referencia documental (4). Todo parece indicar que la mayor parte de esos depósitos fueron destruidos en fechas más o menos próximas a su incautación. En el mejor de los casos, vendidos o dispersados, perdiéndose los pocos conservados en sus archivos y anaqueles durante el asalto, saqueo y semidestrucción de las oficinas y establecimientos del Santo Oficio con ocasión de la abolición del Tribunal, según aconteció en Murcia.

A diferencia de lo ocurrido en Aragón (5) y, en menor medida, en Andalucía, el tardío hallazgo de bibliotecas moriscas en el pasado siglo, casi siempre al procederse a la reforma o demolición de algún viejo inmueble, ha sido en Valencia un hecho excepcional, en tanto en Murcia prácticamente inexistente. De donde el interés del descubrimiento en 1789 de una biblioteca morisca en Potries, inmediaciones de Gandía, acaso la primera de la serie en atención a la fecha del hallazgo, suceso al que en su momento no se dió publicidad alguna por las circunstancias que ahora referiremos, hasta el punto de pasar inadvertido.

En 12 de febrero de 1789 el ilustrado vecino de la ciudad de Gandía, don Joaquín Linares Martínez, se vió en la obligación de notificar al primer secretario de Estado, conde de Floridablanca, que en el lugar de Potries, a una legua de la urbe valenciana apuntada, «derribando una pared en la casa de Vicente Fuster, en el centro de aquella, se han encontrado dieciocho o veinte libros escritos al parecer en idioma arábigo, entre los cuales se advierte uno a manera de misal con cubiertas de vaqueta, muy bien correado, como si acabase de hacerse, y los otros de un tamaño regular, bastante correados, de modo que se conoce han sido colocados allí de estudio y con mucho cuidado, en donde es regular lo estén desde tiempo de los Moriscos, por ser dicho lugar otro de los que habitaban» (6).

Estimando Linares que las obras de referencia corrían peligro de ser destruidas por sus propietarios, modestos labradores incapacitados para valorar adecuadamente el posible valor del hallazgo, y conocedor del vivo interés mostrado por el ministro carolino en todo lo referente al fomento de las letras, las artes y las ciencias, y la preservación del patrimonio cultural del país, no dudó en poner el hecho en su conocimiento, «a fin [de que] se sirva (si le pareciere) dar comisión al exponente o a la persona de su superior agrado, para

(4) Vid. notas 2 y 3 supra.

(5) Suele citarse como caso paradigmático el de Almonacid de la Sierra, a partir de la noticia inicial dada por don Francisco Codera. Vid. F. CODERA, «Almacén de un librero morisco encontrado en Almonacid de la Sierra», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, V (1884), ps. 269-276.

(6) Archivo Histórico Nacional (abreviamos A.H.N.), Estado (Marruecos), leg. 5818[2]: Oficio de J. Linares Martínez al conde de Floridablanca, Gandía 12 febrero 1789.

que recoja dichos libros, y disponga su conducción a dicha Corte, donde con más facilidad pueden enterarse de ellos, y ver si contienen alguna noticia, o particularidad conveniente, o bien una vez que los tenga en su poder el comisionado o encargado, buscar éste sugeto que entienda el arábigo, que en Valencia y Alicante los hay, y de lo que resultare, dar aviso a V. E. para disponer lo más conveniente» (7).

Nada sabemos del poseedor originario de esta biblioteca, posiblemente acomodado y culto propietario, o arrendatario, de la alquería donde fue hallada dos siglos después de su ocultación. Alguien como el célebre Moscayre, cadí de Gandía, con quien solía polemizar Bernardo Pérez de Chinchón en la época en que redactaba su «Antialcorán» (8), impreso en Valencia en 1532. Pero pudiera ser también alguno de los labradores moriscos de los alrededores de la localidad, a quienes Pérez de Chinchón prefería como contricantes en sus controversias, que no al bien preparado e irreductible Moscayre, por considerarles fácilmente silenciables (9). Acaso, en fin, alguien como el tendero Hoix (10) —¿también almacenista de libros?—, gentes que al margen de su variable condición social distaban de ser iletrados (11), y que en no pocos casos optaron en último extremo por el cambio religioso, la aculturación y la permanencia en el país (12).

Sea como fuere, el fondo bibliográfico de Potries es acaso el más importante de cuantos tenemos datados en el ámbito valenciano, y con honores de biblioteca si se le compara con hallazgos más modestos en otros puntos de la región. Supera, desde luego, al más notable de estos, exhumado casualmente en Albalat de Segart, o de Torongers, en marzo de 1904, conjunto de libros y papeles de interés diverso, escondido en el hueco de una de las paredes de la antigua ermita local, fondo adquirido por el bibliófilo José Martínez-Aloy, perteneciente hoy a sus herederos, y catalogado en su día por el arabista don Julián Ribera (13). Hallazgos posteriores se han dado junto al castillo de Vilavella en 1941 (14) y en Muro de Alcoy en 1951 (15), por mencionar dos casos bien conocidos, pero ambos de inferior interés al de Potries.

---

(7) Ibidem.

(8) L. CARDILLAC, Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640). Prefacio de F. Braudel. Madrid. 1979, p. 318.

(9) Ibidem, p. 323.

(10) Vid., por ejemplo, LABARTA, «Las cuentas del tendero morisco Gerónimo Hoix (Gandía, 1587)», *Al-Qantara* III (1982); p.p. 135-171.

(11) M.ª C. BARCELÓ TORRES, «Els morics de Gandía i els seus papers àrabs», *Ullal*, 2 (1982), ps. 72-73.

(12) J. SANCHÍS COSTA, «Manifiesto de los moriscos que quedaron en Gandía en el año 1611», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Moderna*, 2 (1982), ps. 237-247).

(13) Vid. J. RIBERA Y TARRAGÓ «Escuela valenciana de calígrafos árabes», *Almanaque de 'Las Provincias' (Valecia. 1907). Reimpreso en Ribera, Disertaciones y opúsculos*. Madrid. 1928, II, ps. 304-308. Más información sobre el hallazgo de Albalat en BARCELÓ TORRES, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Valencia-Madrid. 1984, ps. 42, 47-48 y «Nuevos fondos arábigo-valencianos: la colección Martínez-Alcoy», *A-Qantara*, Madrid, VII. 1986,321-330.

(14) BARCELÓ TORRES, *Minorías..., p. 42*.

(15) Ibidem, ps. 43 y 47.

La respuesta de Floridablanca a Linares no se dejó esperar. Debería adquirir el lote completo, remitiéndolo a continuación a Valencia, donde se haría cargo del mismo el marqués de Valera (16). Pese a instrucciones tan precisas, que sin duda fueron cumplidas, desconocemos el destino ulterior de los libros.

Acaso fueran depositados en alguna institución cultural valenciana, para terminar por ir a parar, en todo o en parte, a manos de algún bibliófilo, como don Vicente Hernández y Mañez, cuya valiosa colección se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Valencia. O bien, dispersados o no, tengan que ver con el antiguo fondo de libros y manuscritos árabes de la casa de Osuna, tan vinculada con el reino de Valencia, y singularmente con Gandía, hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid y en otras entidades estatales beneficiarias del legado Osuna.

El que Linares no adjuntase inventario, dificulta todavía más cualquier pesquisa sobre el destino de los libros. Nos consta que se hallaban en excelente estado de conservación en el momento de ser encontrados. Uno de ellos, especialmente voluminoso y bien encuadernado, parece tratarse de un ejemplar del Corán. Estaban escritos en su totalidad en caracteres árabes, no pudiendo descartarse que figurara entre ellos algún texto aljamiado. Por último, aunque no se diga expresamente, es casi seguro que fuesen todos manuscritos.

El expediente en cuestión, reproducido íntegramente en los apéndices, se conserva entre la documentación española de finales del siglo XVIII referida a Marruecos, existente en la sección de Estado del Archivo Histórico Nacional, donde fue localizado por quien esto suscribe. Como quiera que sobre este asunto no hemos hallado ninguna otra referencia al término de una detenida exploración de los fondos de la expresada sección, como tampoco en las carpetas y legajos sobre Floridablanca también consultados en este y otros archivos, y ni siquiera noticia alguna en la «Gaceta de Madrid» de 1789, o en el «Diario de Valencia», que comenzó a salir en el siguiente año, como tampoco alusión ulterior al destino del hallazgo, todo parece indicar que el mencionado ministro recabase los servicios de alguno de los secretarios de cartas árabes adscritos al departamento de Estado, o de uno de los franciscanos arabófonos destinado en las misiones españolas existentes en varios puertos marroquíes, a quienes debieron remitirse los libros desde Valencia para su consulta, si es que el lote, una vez catalogado, en todo o en parte no fue incluido en alguna de las donaciones bibliográficas realizadas por Carlos IV al sultán Mulay Solimán.

---

(16) A.H.N., Estado (Marruecos), leg. 5818[2]: Floridablanca a Linares, Madrid 27 febrero 1789.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. *Notificación del hallazgo al conde de Floridablanca (febrero, 1789)* (1).

«Excmo. Señor.

Joaquín Linares Martínez, vecino de la ciudad de Gandía, reino de Valencia, a V.E. con el debido respeto expone y dice: Que en el lugar de Potries, distante de esta ciudad una legua, con corta diferencia, poco ha, derribando una pared en la casa de Vicente Fuster, en el centro de aquella, se han encontrado 18 o 20 libros escritos al parecer en idioma arábigo, entre los cuales se advierte uno a manera de misal con cubierta de vaqueta, muy bien correado (2), como si acabase de hacerse, y los otros de un tamaño regular, bastante correados, de modo que se conoce han sido colocados allí de estudio y con mucho cuidado, en donde es regular lo estén desde el tiempo de los Moriscos, por ser dicho lugar otro de los que habitaban.

El exponente, Excmo. señor, viendo que han dado en manos de labradores, que no se hacen cargo puedan ser útiles, y que es recelable si permanecen en su poder los rasguen o quemen, le ha parecido dar aviso de ello a V.E. (como lo hace) a fin [de que] se sirva (si le pareciere) dar comisión al exponente o a la persona de su superior agrado, para que recoja dichos libros, y disponga su conducción a dicha Corte, donde con más facilidad puedan enterarse de ellos, y ver si contienen alguna noticia, o particularidad conveniente, o bien una vez que los tenga en su poder el comisionado o encargado, buscar éste sujeto que entienda el arábigo, que en Valencia y Alicante los hay, y de lo que resultare, dar aviso a V. E. para disponer lo más conveniente.

Dios Ntro. Señor guarde a V. E. m^{s}. a^{s}. con la mayor exaltación. Gandía 12 de febrero de 1789. Joaquín Linares Martínez.

Excmo. s^{or} Conde de Floridablanca.»

2. *El ministro acuerda la adquisición de la biblioteca por cuenta del Estado (febrero, 1789)* (3).

Madrid 27 de febrero de 1789

«A D^{n} Joaquín Linares Martínez.
Gandía

Aprecio el aviso que V. m. me ha dado de haberse encontrado en el lugar de Potries, en el centro de una pared de la casa de Vicente Fuster, 18 o 20 libros escritos al parecer en idioma arábigo, entre los cuales se advierte uno a manera de misal, con cubiertas a baqueta; y encargo a V. m. procure

---

(1) A.H.N., Estado (Marruecos), leg. 5818^{2}: Instancia de Linares a Floridablanca, Gandía 12 febrero 1789.

(2) Encuadernado en piel.

adquirirlos todos y ponerlos en poder del Marqués de Valera, en Valencia, dándome aviso de haberlo executado, y del coste que hubiese tenido esta diligencia.

Dios ... etc. [Floridablanca].»

INTERÉS HISTÒRIC GEOGRÀFIC I TOPONÍMIC D'UN INFORME MILITAR SOBRE LA SERRA D'ESPADÀ (1561)

Per
ANTONI FERRANDO I FRANCÉS

L'any 1561, Felip II decideix fortificar el litoral valencià per tal d'evitar els contactes dels moriscos amb els corsaris de Barbaria i encarrega el seu enginyer Giovanni Battista Antonelli de construir fortaleses a les serres de Bèrnia i d'Espadà (1). El projecte no era nou, ja que, el 1545, l'havia proposat el duc de Calàbria. El baluard de Bèrnia fou bastit ràpidament el 1562, però les Corts valencianes de 1564 s'oposaren a construir el de la serra d'Espadà. Entre els informes elaborats a tal efecte per l'enginyer italià cal destacar l'intitulat *Relatione della Montagna o Serra di Espadan*, que es conserva a l'*Archivo General* de Simancas (Secció *Estado,* lligall 329), on l'autor descriu, en la seua llengua i amb una notable precisió, els més diversos aspectes de la geografia física i humana de la comarca. Des d'una òptica militar, Antonelli n'assenyala els límits, els accidents orogràfics més importants i les condicions estratègiques dels seus accessos i camins i dóna compte dels principals mitjans de subsitència, defensa i avituallament dels seus habitants.

En l'enumeració de les poblacions cristianes i morisques que circumden la serra d'Espadà s'indica el nombre de focs de cada una i els senyorius als quals pertanyen. Els moriscos són presentats com a ''gente ostinata'', ''de corpi asciutti, atti al travaglio et a soportare fame et sete et ogni disagio''. No s'hi diu res sobre la seua llengua, però, a jutjar pel fracàs més absolut de les mesures destinades a convertir-los al cristianisme- ''quello che sopra ogni cosa è de anottare è che per tutti quei luoghi non si vede una croce, ne si odono campane, ne si vede algun segno di Cristianesmo''-, es pot sospitar una vigència massiva del monolingüisme àrab.

(1) En parla S. García Martínez a *Bandolers, corsaris i moriscos*, Tres i Quatre (València, 1980), pp. 59-69

La relació de topònims majors, que és gairebé exhaustiva, es presenta sovint en forma aragonesa o castellana (Navajas, Sogorbe, etc.), fins i tot quan esmenta les poblacions catalanòfes (Casteglion, Villa Viella, Cinchas, etc.). Aquesta perspectiva, especialment visible en la toponímia menor (''cerro de los Cristianos'', pic de l' ''Omenaje'', etc.) i en les al.lusions a la ''tierra doblada'', s'explica en parte per la importància de Sogorb, capital de diòcesi i principal nucli demogràfic i econòmic de la zona. Entre els topònims menors, n'hi ha d'origen probablement mossàrab, com Balatran, Cornugales (és a dir, ''cornocales'', sense aglutinació de l'article àrab al-) i Nugares (''nogales'').

Tot plegat converteix l'informe d'Antonelli en un interessant document geogràfic i toponímic, que revela alhora la inquietud de la monarquia davant un grup ètnic minoritzat que es resisteix als darrers intents d'assimilació lingüística i religiosa (3). Vet-ne açí l' edició (4).

Relatione della montagna o serra di Spadan

La montagna o serra di Spadan stà dalla parte di Valenza che dicono verso levante a dieci leghe dalla detta città, et tiene da levante il mare a tre leghe, da tramontana la plana di Castiglione a due leghe, da ponente tiene monti assai alti che mirano verso Aragon, et da mezzogiorno tiene la val di Almonacil, quasi alle radici di essa, et poco piu basso, verso Valenza, la valle di Sogorbe, che rispetto ai monti alti che la circondano pare valle, ancorche ella sia, come dicono qua, ''tierra doblada''.

Et accioche meglio s'intenda la varietà de monti, si distingueranno in colli, colline, monti et montagne; le montagne s'intenderanno essere le piu alte di tutti, li monti saranno minori delle montagne, li colli minor de monti et le colline minor de colii.

La montagna dove all'ultimo si ridussero et dove furno rotti i morischi (5) è posta fra alti monti tutti piu bassi di lei, eccetto uno lontano una legha, et la circondano tutto all'intorno per il spatio di due leghe quasi con egual spatio, salvo che dalla parte di ponente che mira a Aragon, che tutti sono monti alti continuatamente per molte leghe et habitati da molti morischi di questo Regno finche si congiongono con gl'altri d'Aragon.

Questa montagna, benche stia fra alti monti,è però spiccata da tutti et essente da ogni altezza che la eguali, et da ogni parte cade rapidamente dalla cima fin alle sue radici, ecceto da una parte verso levante, che dal ''cerro''

---

(2) Els comenten detalladament J. Pastor Fluixá i J. Campón Gonzalvo a *Pepers del Fort de Bérnia*, Ajuntament de Callosa, 1986

(3) R. Benítez, ''Felipe II y los moriscos. El intento de asimilación, 1559-1568'', dins *Estudios de Historia de Valencia* (València, 1978), pp. 183-201, especialment p. 198.

(4) Agraest a Pere M. Orts hacer-me facilitat una reproducció del document.

(5) Al.lusió a la derrota que sofriren el 1526, comentada, entre altres, per R. García Cárcel, ''La revuelta morisca de Espadán'', Al-Andalus XLI (1976), pp. 127-146.

che dicono ''de los Cristianos'', dove gia altra volta stettero assediando i morischi, viene una schiena stretta d'un colle a congiongersi con la montagna a poco piu della metà della montata di essa, per dove montò parte dei tedeschi (6); con tutto ciò, vi vanno per certi sentieri con le loro mule et abbassano carrighe di carbone dalla cima fin al basso.

Le montate inanzi che s'arrivi alla montagna cominciano da tre parti, cioè verso il mare, verso Castiglione et verso Sogorbe con colline, poi con colli et con monti, et finalmente finisse in questa montagna, la quale, come è detto, sta spiccata da tutti gl'altri a guisa di rocca che tutti gli signoreggia.

Tiene da mezzodí sette baranchi; nel primo et nell'ultimo vi è una fonte in cada uno.

Da tramontana vi sono sei baranchi, che nel secondo et terzo vi sono le fonti, la una ''de los Cornugales'' et l'altra ''de la Selva''.

Da levante un solo, dove è la ''fuente de los Nugares'' et...

De ponente uno, che l'una parte di esso termina co'l ''collar de Par en Par'', per dove montò il resto dei tedeschi, et l'altra va a finire con una schiena al passo di Balatran, verso la valle de Almonaçil.

Pare propriamente un'altissimo muro sostenuto da tanti contraforti o speroni, tra i quali si causano li sudetti baranchi, et nessuno de detti speroni arriva fin all'ultima della montagna, et sono da mezzodí et da ponente piu lunghi che dall'altre parti.

Dalla parte di ponente che dicono ''el collar de Par en Par'' fa una arcata et no viene questo passo a callar cosi basso como il resto delle sue radici, et però di quivi non resta tanto alta la montagna como d'altrove.

La cima della montagna finisce in taglio et corre dirittamente da levante a ponente. Il piu largo nella cima sarà di quindici in venti passi andanti in due o tre parti sole, in alcune altre di dieci o dodici, ma non però piano in nessuna parte. Il resto, che sarà la magior quantità, tanto acutamente finisce in molte parti che difficilmente vi si puo huomo fermare.

Dall'una et l'altra parte del taglio haveano fatto casette, et sul medesino taglio dove haveano luogo con pietra a secco et repartito a ogni aldea il suo quartero, et fin hoggi vi se ne reggono molte ma rovinate.

La lunghezza della montagna da una parte all'altra sarà di passi 2000 di huomo andante.

L'altezza sua nel picco del mezzo detto del ''Omenaje'', che è piu alto, sarà di passi 450.

---

(6) Al.lusió als 3.000 alabarders alemanys que contribuïren decisivament a la susdita derrota.

L'altezza sua nel picco de Ayudar verso levante sarà di passi 350.

A ponente sarà alta passi 300, che è la minor altezza et la miglior montata.

Circondarà tutta la montagna passi settemila in circa.

Aque

Ne su la cima ne da media costa in su vi sono aqui di nessuna sorte: de li a basso vi sono le sequenti;

Da levante, quasi al pie di essa, vi è la "fuente de los Nugares", et poco piu basso vi corre una çechia d'aqua con che regano le terre fin a Artana, et fa molini con represe.

Da tramontana vi è la "fuente de los Cornugales o Corchos", alla medesina altezza, et poco piu verso ponente vi è un'altra detta "de la Selva" ma non continua, et al pie della montagna alle radici del colle frontero vi corre un'altra cecchia la quale nasce dal "collar de Par en Par", et, passando ad Alcudia y a Veo, scorre per Onda nella plana di Castiglione verso tramontana et fa molini, et a Veo si congionge con un'altra aqua.

Nel "collar de Par en Par" nel camino real vi è una cisterna non molto grande com un coral fatto per il bestiane.

A mezzodí vi è un'altra fonte che si dice di Rodan, poverissima d'aqui, et piu a basso ne nasce un'altra abundantissima detta di Balatran, ma molto lontana dalla cima della montagna, et tutte quinte fanno molini nella valle de Almonaçil et regano, et poi entra nel fiume di Escabia che passa per Sogorbe.

Piu inanzi verso levante vi è un'altra fonte a mezza legha della cima che va ad Almedisar, dove fa poi molini, et nasce nel primo baranco da levante a ponente verso mezzogiorno.

Bastimenti et legna

La montagna è nuda d'arbori non vi essendo dugento piedi d'arbori in tutta essa, et stanno nel basso et nell'alto non vi è altro che rosmerino et altri simili arboscelli spinosi et in poca quantità, dei quali si servirno (sic) in quel tempo per legna et hora ne fanno carbone.

Nella propria montagna non si raccoglie grano ma il vitto loro lo cavano di quelle vallette o entrate per dove s'entra alla detta montagna et dove passano le sudette aqui con grandissima industria, et riccogliono grano ma poco, panico, melega, fichi, uve, alcune olive, mele, algarova et frutti tanto che basta alla parsimonia loro, et falfa, cioè herba che n'hanno tutto l'anno per dar alle loro bestie, che sono mule per arare et per vetture.

Tengono alcune pecore ma assai piu caproni, come quei che d'ogni cosa mangiano non havendo molto buoni pascoli.

La montagna il verno è freda et la state è calda.

Entrate et camini

L'entrate principale per andare alla montagna dalla parte di tramontana sono tre, et da mezzogiorno due. Altri sentieri et camini vi sono per quei colli et monti che per necessità serveno ma non sono multo usati, eccetto uno che de Alcudia y de Hayn va a Valenza.

Le di tramontana sono per Onda, che è luogo murato et con castello, et sta nel fine della plana di Castglione et al principio dei monti, camino per un miglio ragionevole. Di poi per il fondo d'una valletta et poco piu alto a mezza costa stretto che scontrandosi due bestie non si ponno dar luogo senza scostarsi dal camino, essendovi in poche parti tanta comodità di sito, sassoso et pieno di rivolte secondo che vanno le cadute di quei monti, et viene per Veo et per Alcudia et, caminando al ''collar de Par en Par'', si congionge quivi con lo di Hayn, et vanno alla valle de Almonacil et a Sogorbe. Nel fondo di questa valle vi sono terreni che tutti si regano.

L'altra è per Artana, per Eslida, per Hayn et per Alcudia aldee. Questa entrata viene dalla plana da Villa Real, da Nules et da altri luogi et va per una valletta con un camino angosto et sassoso. La valle nel piu largo sarà da cinque in ottocento passi, et il piu stretto dugecento in trecento ma non però piano. Segue fin a Artana con collinete dall'una et l'altra parte assai trattabili, per dove potria caminare buon numero di gente.

Appresso a Artana si stringe la valle in cento passi, il quale si può scusare passando dall'altra parte piu alto.

Da Artana fin a Eslida si va tuttavia strigendo la valle caminando sempre giunto a una cecchia.

Artana ha un castello assai buono in cima d'una collina con l'aldea a basso. Eslida il medesino. Hayn, Alcudia et Veo sono luoghi aperti.

Da Eslida a Hayn si stringe la valle assai et se inalzano piu ertamente i monti et piu se inasperisse il camino. Circa la metà del camino si monta alquanto et poi si cala subito, et in questo passo tenevano morischi guarda quando tenevano tutti i monti, il quale si potria guadagnare havendo piu alto luoghi dove montare et darli per fianco.

Da Eslida c'è un altro camino o sentiero che passando per chiova et per Albalat de Villarasa va a Valenza, camino aspero per la montata d'un monte alto, ma è piu corto.

Da Hayn, che sta al pie della montagna verso levante, segue il camino

al pie della detta montagna et va ad Alcudia di Veo, camino con callate et montate. Similmente da Hayn si va al ''collar de Par en Par'' per il pie della montagna, lassando Alcudia a mano destra.

Da Hayn vanno a Valenza per il medesino camino di Chiova come quei di Eslida.

Da Hayn ad Almedisar c'è un camino, lassando il ''cerro de los Cristianos'' a man siniestra et callando nella valle dove è il molino de Almedisar.

L'altra entrata è da Onda a Hayn, questo è della medesina qualità che l'altra da Onda ad Alcudia ma non tanto aspera ne con tante rivolta, ne cosi stretta.

Per questo camino conducevano le vettoveglie con bestie da soma nel campo che stava in Hayn.

Per queste e per l'altro camino da Onda ad Alcudia si potrebbe condurre alcuna artiglieria, ma con travaglio per la qualità dei camini, i quali con spianate et fascinate si potriano migliorare.

Camino vi è similmente da Onda ad Artana et da Bechin alla medesina Artana, ma vengono piu lontani dalla montagna.

Queste entrate sono assai piu commode per fanteria che per cavalleria, la quale quivi sarebbe quasi del tutto inutile per la fortezza del paese.

L'altre due entrate sono la una per la valle de Almonacil et per il «collar de Par en Par», camino fin sopra il castello de Almedisar assai piano et buono, et da li in su sempre montando et stretto.

L'altro è per Almedisar, camino fin al molino assai buono, et da li in su dove montarono quei di Sogorbe molto fragoso per bestie, et viene a salir dove si disse che nasce la fonte che fa il molino de Almedisar.

L'entrate difficilmente potriano essi guardare lontano dalla montagna, essendo che se guardassero un passo o due si potrebbe per altro camino per cima dei monti che non sono impratticabili dare alle spalle et torli in mezzo come si dirà.

Dalla cima della montagna passando per quella schiena che si congionge co'l ''cerro de los Cristianos'' detto di sopra andavano per la cima de quella serra che va sopra il castello di Castro et passa fra la valle de Usoo et Villa Viella fin a una legua dal mare sopra Moncofre, per dove aspettavano esse il soccorso di mare.

Il mare da quella parte è importuoso con altre qualità che si diranno nelle relacione della costa.

Dalla cima della montagna possono andare a diverse parti facendo sende o sentieri per dove vogliono.

Se essi fossero bastanti a diffenderli, possono pigliar di quei monti all'intorno quanti vogliono, i quali, per haver molte entrate et molti luoghi per dove assaltarli cosi sparsi, gli sarebbe difficile et non riuscibile.

Ma retirandosi nella montagna sola dove si sono all'ultimo retirati sempre tutti quei che stanno in questo contorno fabricando come gia fecero case nell'una et nell'altra pendice, le quali da alcune parti si potriano battere con artiglieria, che, per essere di pietra a secco, se gli farebbe molto danno, benche questo non fosse il magiore che se gli potesse fare, si potriano assediare o combattere come si dirà.

Le vettovaglie erano loro suministrate l'altra volta da i morischi che rimasero ne i luoghi vicini, et da quei di Aragon, et d'alcune correrie che facevano oltra che essi s'erano provisti inanzi per un'anno cada uno per se medesimo et haveano molinetti là alto et forni. Per la istessa via si potriano provedere altre volte alzandosi conducendole con mule usate per quei sentieri, non se lo vietando.

Ma tra tutte le difficultà che essi haveano era quella dell'aqua, perche haveano de abbassare da 300 passi per un camino rapido et tornar carichi essi o le loro bestie et alcune volte la combattevano.

Tutta la plana di Castiglione circondando verso Almenara et per la parte di Sogorbe et Xerica è paese che suffrirà cavalli, benche non manchi di molti fossi, cechie et luoghi regadi, et d'altri impedimenti per cavalli et in parte essere terra come s'è detta ''doblada'', Tuttavia vi farebbe alcun effetto et in alcune parti potrebbe entrare un poco piu adentro ma non molto.

Il resto è luogo per fanteria.

Il paèse all'intorno di questi monti è abundante di pane, vino, olio, biada, algarobas et herbe per cavalli che la tengono tutto l'anno.

Luoghi de morischi intorno alla montagna

Da levante

Cominciando al pie di essa verso levante et caminando verso il mare come nella carta si vedrà:

— Hayn, del duca di Sogorbe, sessanta fuochi, è aldea.

— Eslida, del medesino, di 100 f., con un castello.

— Artana, del conte di Rivacorzo, de 50 fuochi, è aldea con un castello come è detto.

— Villa Viela, del conte de Oliva, 100 fuochi.

— La valle de Segoo, che tiene di quadro mezza legha, ci sono venti al-

deole che sono di molti signori et vi saranno in tutto da 400 fuochi. Le aldee principali di questa valle sono: Quart, del conte d'Almenara, Quartell, Santa Columba, Benevitas, Faura, Benifayron, Frares, La Garofera, L'Alqueria Blanca et altre.

— La valle de Usoo è del duca di Sogorbe; tiene questi luoghi: Castro, con un castello in cima d'una pegna molto alta et al pie trenta case; Alfandeguillas, 30 fuochi; El Alcudia, 50 f.; Benicaful, 50 f.; Cenesa, 50 f.; Benizahat, 50 f.; Benizcaló, 30 f.. Tutte queste aldee stanno per la valle a basso verso il mare lontano da esso una lega.

Sono in tutto da questa parte fuochi mille.

Da tramontana

— Bechin, dell'almirante de Aragon, con un castello, tiene 100 fuochi.

— Mascarel, del conte de Oliva, 30 fuochi.

— Per il fiume de Mixares che passa apresso Castiglion della Plana vi sono: Fanzara, del duca di Sogorbe, 100 f.; Alzerita, di don Francesco Caroza, 60 f.; Tuega, del bayle, 60 f.; Ayodar, de don Francesco Caroza, con altri tre o quatro luoghi del medesino.

— Veo et Alcudia de Veo al pie della montagna, 50 f., del duca di Sogorbe.

— Zuera, che sono due luoghi, 60 f., del medesino.

— Non restano altri luoghi de morischi fin a Catalugna salvo che Burriol, di suo signore, et Gibert, del Mestrazgo de Muntesa, assai lontani dalla montagna.

Sono in tutto da tramontana, fuochi 640.

Da ponente

— La Baronia di Montan per il fiume in su ci sono: Montan, Montanejos, Montan della Torre, Aragnol, che si congiongono quasi con Aragon, che sono di don Juan Valtierra, fuochi 180.

— Cirat, de don Francesco Caroza, 60 f.

Fuochi in tutto: 240.

Da mezzodì

— Il castello della valle de Almonacil che sta in cima d'un colle deshabitato, Hayn et Alcudia, 100 f., dell'almirante di Napoli.

— Matet, 30 f., Gayvel. 40 f., del medesino.

— Navajas, del duca di Sogorbe, 60 f.

— Sogorbe, 700 f., de morischi ve ne sono 300 f.

— Sceldo, del duca di Sogorbe, 60 f.

— Sonejar, 50 f., Azuevar, 30 f., di don Hernando di Cardona.

— Almedisar, di don Jayme Centella, 50 f.

— Soto, di don Luys Ferrer, 85 f.

— *Algar, delli frati della Mercede di Valenza, di 40 f., di donde era el Re della montagna che si chiamava Carabaus, che fu poi squartato con quattro figli.*
— *Algimia et Alfara, di don Juan Valtierra, nella baronia di Torres, 100 f.*
— *Estivella, de don Berenguer Aguilar, 60 f.*
— *Albalat de Villarasa, de don Girolamo Villarasa, 60 f.*
— *Segart, del medesino, 30 f.*
— *Gil.let, de don Michel Lanzol, 50 f.*
— *Petrers, de don Juan Aquilón, 70 f.*

Sono fuochi: 1115.

Tutto all'intorno della montagna a tre et quattro leghe vi sono da m/3 fuochi in circa. Di questo contorno furno quei che occuparono la montagna, benche non tutti s'alzarono.

Tutta questa gente tiene spade, pugnali, rodelle, balestre, et alcuni scopetti; sono di corpi asciutti, atti al travaglio et a soportare fama et sete et ogni disagio, et è gente ostinata.

Non se intende che fra loro vi sia capo di valore et atto a suscitare un tumulto, benche non suole mai mancare quando la materia sta dispota chi se ne faccia capo, et essi medesimi lo fanno ancorche non fosse di molto valore come si vede nei mottivi (sic).

Ma quello che sopra ogni cosa è da anottare è che per tutti quei luoghi al pie della montagna non si vede una croce, ne si odono campane, ne si vede algun segno di Cristianesmo.

Luoghi de cristiani all'intorno della montagna

A tramontana vi sono:

— *Castiglion della Plana, del Re, di 700 fuochi.*
— *Almanzorra, del Vescovo di Tortosa, de 100 f.*
— *Burriana, del Rey, de 150 f.*
— *Villa Real, del Re, de 300 f.*
— *Nules, del conte de Oliva, de 200 f.*
— *Onda, del Re, et d'un comendador de Montesa, de 200 f.*

A levante:

— *Almenara, del conte de Almenara.*
— *Canet, del signor di Canet, 80 f.*
— *Moncofar, del conte de Oliva, de 80 f.*
— *Cinchas, del conte de Almenara.*

A mezzodí:

— *Morviedro gia Sagunto, del Re, di 700 f.*
— *Torrestorres, de don Juan Valterra, 60 f.*
— *Altura, delli frati de Val de Cristo, cartusini, 100 f.*
— *Sogorbe, 400.*
— *Xerica... et altri luoghi piu lontani.*

A ponente:

— *Villa Marut, di don Francesco Caroza, de 50 f.*
— *Torralva, del medesino, de 40 f.*

Tutti li sudetti et altri luoghi sono fortificabili per contra l'ofessa loro che non tengono artiglieria et molti ancora per contra l'artiglieria che tengono buona dispositione.

Da Sogorbe fin al fin del Regno di Valenza vi saranno de cristiani vecchi poco piu di quattromila fuochi, et gente assai ben armata, li quali gli sono mortalissimi nemici et bramano vederli disarmati et piu mansueti et meno pericolosi in lor danno.

APOSTILLAS DE HIDRONIMIA ARÁBIGO-MURCIANA (Al margen de los *Materiales para el Estudio de la Toponimia Hispanoárabe: Nómina Fluvial,* de Elías Terés) (1)

Por
ROBERT POCKLINGTON

Quiero, a través de estas breves líneas, dejar testimonio de la admiración que siento por la obra del insigne arabista y toponimista Elías Terés, obra siempre caracterizada por un riguroso método científico y amplísima documentación, que ha sido tristemente interrumpida por su muerte en el momento en que producía sus mejores frutos.

Sin duda lo que distingue al maestro en cualquier campo de estudios es el hecho de haber creado la base, el punto de partida, para todo trabajo posterior. Desde esta perspectiva desearía, mediante las presentes *Apostillas,* aportar a la obra hidronímica de nuestro maestro Elías Terés algunos nuevos datos y sugerencias referentes al área murciana.

(A) Documentación de nuevos hidrónimos

BURTUŶ 'Río Portús' وادي برتج

Río mencionado por el poeta árabe murciano Al-Qarṭāŷannī (1211-1285) en el verso 432 de su *Qaṣīda Maqṣūra* (2). Según se desprende del contexto del poema, (el cual describe los movimientos de las nubes y la caída de la

(1) C.S.I.C., Instituto de Filología, Dept. de Estudios Árabes, tomo I, Madrid, 1986, 519 págs.

(2) *Qaṣā'id wa-Muqaṭṭaᶜāt Ṣanᶜat Abī-l-Ḥasan Ḥāzim Al-Qarṭāŷannī,* edición del Dr. M. Ibn Al-Jūŷa, Al-Dār Al-Tūnisiyya li-l-Našr, Túnez, 1972, pág. 41; y *Kitāb Rafᶜ Al-Ḥuŷub Al-Mastūra fī Maḥāsin Al-Maqṣūra,* edición comentada por Abū-l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad (conocido como *Al-Šarīf Al-Garnāṭī),* El Cairo, 1925 (1344 h.), vol. I, pág. 168.

lluvia en el campo de Cartagena, lugar en que el poeta nació y pasó su juventud), se trata de la actual Rambla de El Portús, que desemboca en el Mediterráneo ocho kilómetros al oeste del puerto de Cartagena (3).

El topónimo debe de remontar al latín **Pertusium** «perforación, paso», nombre que haría alusión al desfiladero por el que pasa el *Wādī Burtuŷ*, comunicando el Campo de Cartagena con el mar a través de la abrupta sierra costera. La dicha raíz latina daría en mozárabe **Pertúğ(o)*, que se transformaría sin dificultad en **Purtúğ* en el hispano-árabe, dada su documentada tendencia a asimilar las vocales átonas a las tónicas (4); (la grafía árabe *Burtuŷ* puede representar una pronunciación *Purtuŷ* con P; el dialecto hispano-árabe sabía pronunciar el sonido /p/ en nombres y voces de procedencia no-árabe pero lo solía confundir con la *b* en los textos escritos) (5).

Después de la Reconquista el nombre se conservó, asimilándose parcialmente al vocablo catalán (6) *pertús* «horadado, perforado», del mismo origen latino. Así, en la documentación del s.XV encontramos con frecuencia la forma *El Pertux* (7). Posteriormente, el olvido del catalán en estas tierras hizo que el nombre, ya incomprensible, se transformara por *etimología popular* en *El Portús*. (8).

En su estudio de la *Qaṣīda Maqṣūra*, *E. García Gómez transcribió este topónimo «Banī Burtuŷ»* en lugar de *«Wādī Burtuŷ»*, y propuso identificarlo con la acequia murciana de *Benipotrós* (9). Debe de tratarse de un error porque en ambas ediciones de la casida se lee claramente *Wādī* y no *Banī*; además el contexto demuestra que era un paraje de los alrededores de Cartagena, muy distante de la Huerta de Murcia.

No obstante, es posible que exista una relación entre los dos topónimos. La documentación más antigua que conozco del nombre de la acequia es «Benipotrox» (1391) (10). De encontrarse este topónimo en un paraje montuoso se podría pensar en la etimología ***Pennam Pertusii** «Peña del Desfiladero»,

---

(3) Para una traducción del pasaje en cuestión, junto con un intento de identificar algunos de los muchos topónimos citados por el poeta, ver: R. Pocklington, «Toponimia islámica del Campo de Cartagena», *Historia de Cartagena*, Ediciones Mediterráneo, Murcia, vol. V, 1986 (ed. 1987), 321-340, esp. pág. 334.

(4) Ver F. Corriente, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1977, pág. 69; p. ej. en el *Vocabulista* de P. de Alcalá: *bollóta* «bellota», *borrúca* «verruga», *pocóta «empicotar»*, *xuntúra* «cintura»...

(5) Exceptuando, claro está, los textos aljamiados, los cuales solían representar la /p/ con la letra b con *tašdīd*, como es bien sabido.

(6) La toponimia de la costa cartagenera sufrió una profunda influencia catalana durante la Baja Edad Media; ver A. Grandal, «Historia lingüística de Cartagena durante la Edad Media», *Historia de Cartagena*, Ediciones Mediterráneo, Murcia, 1986 (ed. 1988), 407-420.

(7) Por ejemplo, en una Acta Capitular del Concejo de Murcia, de 7-II-1477, se lee: «...en las pesquerías del Asuya e El Gorguer e en *El Pertux* e en Pormán», donde se trata de los lugares costeros hoy llamados La Azohía, El Gorguel, *El Portús* y Portmán respectivamente.

(8) Es posible que el cambio se produjera ya en el catalán, puesto que la alternación *Pertús-Portús* también se da en la toponimia catalana; ver E. Moreu-Rey, *Els Nostres Noms de Lloc*, Editorial Moll, Mallorca, 1982, 38.

(9) E. García Gómez, «Observaciones sobre la 'Qaṣīda Maqṣūra' de Abū-l-Ḥasan Ḥāzim Al-Qarṭāŷannī», *Al-Andalus*, I, 1933, 81-103, esp. págs. 94 y 101.

(10) J. Torres Fontes, *Los Baños de la Reina*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1975, pág. 14.

con la conversión de **Penna** en *Beni* por etimología popular (11). Pero hallándose Benipotrós en medio de la llanura, apenas puede caber duda de que sea un antropónimo árabe en *Benî,* derivado de un nombre de linaje de procedencia mozárabe *Portox,* que a su vez bien podría tener un origen toponímico relacionado con algún lugar llamado **Pertusium** / *Pertúš,* de los muchos que han existido en la Península (12). Es probable que el *Aben Portos* que, hacia el año 1265, era «alcalde y señor de Écija» (13), pertenecía al mismo linaje.

AL-ḤAṢĀ 'Río de los Guijarros' وا دي ا لحصا

Nombre de un río de los alrededores de la ciudad de Cartagena, citado, como el anterior, por Al-Qarṭāŷannī en la *Qaṣīda Maqṣūra,* verso 398 (14). Es uno de una larga lista de topónimos, todos los cuales quizás podrían ser identificados, con la ayuda de la siguiente descripción, por un buen conocedor de aquellos parajes:

«Y las nubes fueron generosas con *Ra's Al-ᶜAyn* (la Cabeza de la Fuente) y *Al-Marŷ* (el Prado), dando riego al campo cuando descendieron.

Vertiendo su agua sobre *Al-Ḍiyāᶜ* (las Aldeas) y sobre *Al-Ṣafā* (la Piedra), que rodea *Al-Mustaqā* (el Abrevadero).

Y *Al-Šaraf Al-Aᶜlà* (el Mirador Alto) que da vistas sobre él, hasta donde se derraman las aguas en WĀDĪ AL-ḤAṢĀ.

Y los planteles de abrótano, desde el fondo del lecho del río, hasta los más apartados de los árboles circundantes.

Y luego a la bajada del torrente, y las plantaciones que están en *Al-Ramla* (la Rambla), enrojecida por los depósitos de arenas...».

(*Qaṣīda Maqṣūra,* versos 396-400) (15).

Este hidrónimo no reaparece en ningún otro texto, ni se conservó después de la Reconquista. La voz *ḥaṣā* «guijarros» es rara en la toponimia hispánica; no conozco otras instancias de su uso aparte de las formas *Alhuçeya y Alhaçayt* documentadas por J. Martínez Ruiz en Cúllar-Baza en el año 1492 (16), que podrían corresponder respectivamente al diminutivo *Al-Ḥuṣayya,* y al plural: *Al-Ḥaṣayāt* (o acaso el diminutivo plural *Al-Ḥuṣayyāt),* con la terminación *-āt* pronunciada /-it/ de bido a la intensa *imela* característica del árabe granadino tardío.

(11) Ver: M. J. Rubiera y M. de Epalza, *Los Nombres Árabes de Benidorm y su Comarca,* Ayuntamiento de Benidorm / Universidad de Alicante, 1985, 16-20.

(12) Ver E. Moreu-Rey, *loc. cit.* En Setúbal (Portugal) existe un orónimo *Alpertuche,* que seguramente tiene el mismo origen (M. Terrón Albarrán, *El Solar de los Aftásidas,* Centro de Estudios Extremeños, Badajoz, 1971, 668).

(13) Ver: J. González, *Repartimiento de Sevilla,* C.S.I.C., Madrid, 1951, I, 60.

(14) Ver las ediciones citadas en la nota 1, págs. 39 y 161 respectivamente.

(15) Para una versión más completa de esta sección de la casida ver: R. Pocklington, «Toponimia islámica...», *op. cit.,* págs. 327-335.

(16) J. Martínez Ruiz, «Algunos topónimos menores de Cúllar-Baza (Granada), en el año 1492», *Homenaje a E. Palacios, M. Vallecillo y M. Pérez,* Universidad de Granada, 1985, 131-145 (pág. 136). No me parece satisfactoria la propuesta derivación de *Alhaçayt* de la forma verbal *ḥaṣayt* «abundó en piedras» (más exacto sería «abundé/ abundaste en piedras»), cuyo significado resulta inapropiado, tratándose de un nombre de lugar.

(B) Observaciones sobre un hidrónimo conocido

MUNŶU'S 'Río Mundo' نهر منجـوٴس

La identificación del «*Nahr Munŷu's*» con el Río Mundo (17) no parece dejar lugar a dudas, dada la claridad de la descripción de Al-Zuhrī, único geógrafo hispanoárabe que recoge este hidrónimo. Sin embargo, desde el punto de vista de la lingüística, la derivación del nombre actual *Mundo* de la forma arabizada *Munŷu's* tropieza con grandes dificultades a causa de la imposibilidad de explicar de manera satisfactoria la conversión del sonido /ŷ/ en /d/. Además, la grafía *Munŷu's* seguramente ha sufrido alguna deformación, ya que no corresponde a nunguna raíz árabe, ni puede ser un nombre autóctono porque la presencia de la *ḥamza* (') no se explicaría.

Si examinamos la serie de variantes que ofrecen los diferentes manuscritos de Al-Zuhrī (18), observamos que *Munŷu's* no es, ni mucho menos, la más característica:

Manuscrito de París:	M-n-ŷu'-s	منجـوٴس
Manuscrito de Rabat:	M-n-ŷ-r-š	منجـرش
Manuscrito de Londres:	M-n-ŷ-w-š	منجـوش
Manuscrito de Madrid:	M-n-ḥ-w-š	منحـوش

La adopción, ya habitual, de la forma *Munŷu's* supone la aceptación de la variante del ms. de París (M-n-ŷu'-s), y la elección de una vocalización con /u/ y *sukūn* (Munŷu's), pasos cuya principal justificación parece residir en un pretendido acercamiento de la forma árabe al nombre actual del río Mundo.

No obstante, las cuatro variantes recogidas en los diferentes manuscritos se prestan a diversas interpretaciones. Sin ir más lejos, el propio editor de Al-Zuhrī lee «Mandja'us» (Manŷa'us), proponiendo su identificación con el río Manzanares (19), en lo que evidentemente se equivoca.

Si contemplamos de nuevo las cuatro variantes, observamos que todas contienen cinco signos consonánticos. El primero es siempre M, y el segundo N. El tercero es Ŷ en todos los manuscritos excepto el de Madrid, el cual tiene Ḥ; evidentemente la mejor lectura es Ŷ, donde la Ḥ del texto madrileño se deberá a la pérdida de un punto diacrítico. El cuarto signo es: W en los manuscritos de Londres y Madrid, W con *ḥamza* en el de París, y R en el de Rabat; la lectura W se impone por encontrarse en tres de los cuatro manuscritos; la *ḥamza* del texto parisino debe de ser un error de copia, ya que difícilmente se habría introducido este sonido en un topónimo de origen romance; la R de la versión magrebí también puede explicarse como un error de transmisión, dada la facilidad con la que se confundían las grafemas W y R en algunos manuscritos. La última letra es Š en todas las variantes excepto la

(17) E. Terés, *Op. cit.*, pág. 128.

(18) «Kitāb al-Djaᶜrāfiyya. Mappemonde du calife al-Ma'mūn...», edición y estudio de M. Hadj-Sadok, *Bulletin d'Etudes Orientales*, XXI, 1968, Damasco, pág. 208, párr. 256.

(19) *Op. cit., pág. 143.*

parisina, la cual tiene S, probablemente por error de un amanuense que olvidó añadir los tres puntos diacríticos.

De todo ello se desprende que la variante más representativa es la del manuscrito londinense: M-n-ŷ-w-š. Habiendo llegado a este punto, la clave para la correcta interpretación del hidrónimo puede estar en el hecho, ya puesto de relieve por distintos autores, de que, según el mismo Al-Zuhrī, el tramo alto del río Mundo se llamaba *Nahr Mayšūniš* (20) «Río de Mesones» (el río pasa cerca del pueblo de este nombre). Ahora, la etimología latina de *Mayšūniš* —Mesones es sin duda: **Mansiones** «Las Posadas», vocablo que entraría en el mozárabe como **Mayzones,* y cuya sibilante sonora algo palatalizada (z), pronunciable en el hispanoárabe pero careciendo de correspondencia exacta en el árabe clásico, hubo de transcribirse ora con Š, ora con Ŷ (21); (en los documentos toledanos publicados por A. González Palencia hallamos las dos grafías: al lado del singular *maysūn* «mesón» con (š), está el plural *mayāŷīn* «mesones» con (Ŷ) (22).

En vista de estos hechos queda claro que el nombre mozárabe del pueblo de Mesones pudo escribirse en árabe tanto *Mayšūniš* como *Mayŷūniš,* y no creo que el topónimo *M-n-ŷ-w-š,* que nos hemos acostumbrado a decir «munŷu'S», sea otra cosa que una deformación gráfica de *Mayŷūniš.* Al confrontar las respectivas grafías árabes, salta a la vista que las diferencias entre ellas son de muy escasa importancia, sobre todo teniendo en cuenta que ambos nombres se aplicaban al mismo río:

ميجـونـش M-y-ŷ-w-n-š (Mayŷūniš)
منجـو ش M-n-ŷ-w- -š

Las diferencias se reducen a dos y tienen sencillas explicaciones: (A) el cambio (y) > (n) se produciría por una incorrecta colocación de los puntos diacríticos; y (B) la desaparición de la penúltima consonante (n) es atribuible a la confusión de su trazo vertical y punto diacrítico con los tres trazos verticales y tres puntos diacríticos de la (š) final.

Como conclusión, convendría corregir la entrada MĪŠŪNĪŠ (página 126), poniendo en su lugar MAYŠŪNIŠ, y suprimir la entrada MUNŶU'S (página 128), incorporando sus datos al artículo MAYŠŪNIŠ.

---

(20) No *Mīšūniš.* El nombre viene sin vocalizar en Al-Zuhrī, de modo que podemos leer tanto *Mayšūniš* como *Mīšūniš.* Veremos más abajo que, por motivos etimológicos y otros, la grafía *Mayšūniš* es la más adecuada.

(21) Los biógrafos estaban conscientes de esta dificultad. Por ejemplo, Ibn Al-Abbār, en su *Muᶜŷam fī Aṣḥāb Al-Ṣadafī,* indica que el nombre *Ibn Mawŷuwāl* se pronunciaba «bi-ŷīm gayr jālişa» (con /ŷ/ impura), y que la nisba *Al-Lawšī* contenía un sonido «bayn al-ŷīm wa-l-šīn» (entre /ŷ/ y /š/: *Alôcham de Discipulis Abu Ali Assadafi,* ed. F. Codera, Bibliotheca Arábico-Hispana, IV. Madrid, 1886, biografías 207 y 290.

(22) Ver J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico,* Gredos, Madrid, 1980 ss., s. v. MANIDO, nota 2. La misma vacilación gráfica se detecta en otros topónimos que contenían ese sonido. Por ejemplo, el nombre de la ciudad jiennense de Quesada se escribía tanto *Qayšāṭa* como *Qayŷāṭa* en las fuentes árabes; y los lugares valencianos llamados *ᶜAqabat Abīša* y *Anīša* con (š) según unos autores, eran *ᶜAqabat Abīŷa y Anīŷa* con (ŷ) según otros (ver E. Terés, «Al-ᶜAqaba. Notas de toponimia hispanoárabe», *Al-Andalus,* XLIII, 1978, 369-403, esp. págs. 375-7).

LA MEDERSA * DES MORISCOS ANDALOUS À TUNIS **

Per
ABDEL-HAKIM EL GAFSI

Les travaux relatifs à cette institution musulmane, à son origine, à sa portée politique et religieuse ainsi qu' à son évolution sont connus (1).

Née à Nisapour vers l'année 1009 (2), elle apparaît à Baghdad en 1064 (3), à Damas en 1097, à Alep vers 1120 (4), à Alexandrie en 1151, au Caire en 1170, à Tunis vers 1249, à Fez en 1280 et à Grenade en 1349. Par conséquent, elle a mis plus de 340 ans pour passer de l'Orient à l'Andalousie.

(*) A l'origine lâge medersa etait une institution purement scolaire; elle correspondait un peu pres au collège du moyen occidental.

En Tunisie, ce terme fut employé au XIX e siècle pour designer un collège comme ce fut le cas de la medersa aṣ ṣādikiyya crée en 1874 (Abdesselem, A, les historiens tunisiens, Paris, Klincksieck, 1973; 60, 138, 139).

Liman, R siyāsat Ḥamūda bāŠa, 1782-1814, Tunis, Faculté deslettres, 1980, 488.

Ou une academie militaire comme ce fut le cas de madrasat bārdū al Ḥarbiyya (Abd al Mula, Madrasat Bardu, Tunis, Maison arabe du livre, 1977, 162. P. BNT, MS 4271.

Ou internat; c'est ainsi que la medersa des andalous se transforma en lieu d'habitation pour les etudiants algeriens inscrits à La Zitouna (Ben Mami, B, Madāris Tūnis fi al ᶜahdayn al Ḥafsī wa at turkī, Tunis, 1983, Faculté desletres, p. 285.

Il faut noter aussi que les medersas ont servi de lieu de refuge pour les moriscos andalous refugiés en Tunisie apres l'edit d'expulsión de Philippe III en 1609 (Zbips, SM, Gafsi, A, Boughanmi, M. Epalza, M. Etudes sur les morisques andalous, Tunis, Inaa, 1983, 123.

Ce terme peut designer aussi un courant litteraire ou théologique (Ibn aš šammāᶜ, mort en 1435, 'al 'adilla, Tunis, Maison arabe du livre, 1984, 7.

(**) Appelée al madrasa al andalusiyya, madrasat sīdī 'al ᶜaǧmī à cause de la tombe de ce saint qui se trouvait en face; madrasat al Fatḥ comme l'indique l'inscription, madrasat aš šayn šaaᶜbān 'al andalusī qui fut son premier professeur.

(1) Brunschvig, R. quelques remarques historiques sur les medersas en Tunisie, RT 6, 1931, 261-285.

(2) Idem.

(3) 'Al Mašhadānī, M. J H, Nakšabandī, U N, al Mustanṣiriyya, Baghdad, 1986, 232 p.

(4) Juha, F, al madaris al aṭariyya fī Ḥalab, Awraq, 5-6, 1982-1983, 65-78.

En tant qu'institution d'enseignement supérieur, elle ne pouvait être qu'un instruemnt idéologique et politique aux mains du pouvoir dominant. C'est ce que nous allons essayer d'expliquer trés brievèment au cours de l'étude des medersas en Tunisie.

Les medersas en Tunisie

L'implantation de cette institution en Tunisie remonte au XIII e siècle; en effet au cours de ce siècle le pouvoir hafside (1227-1530) fonda à Tunis trois medersas: la šmmāiᶜyya en 1249 At Tawfīkiyya en 1260 et la Maᶜriḍiyya en 1282 (5) dans le but de répandre le malékisme (coran et sunna); avec l'arrivée des ottomans en 1574, elle devint un instrument de la propagation du hanéfisme. En effet, c'est à partir de la medersa que le pouvoir pouvait recruter ses auxiliaires indispensables à sa marche à savoir les fonctionnaires religieux (imams..) et civils (cadis, muftis;...) Par conséquent, elle fut un courroi de promotion sociale et un instrument de contrôle de la population.

La contenu de cet enseignement «Il semble bien qu'a la fin du XVI et au début du XVII e siècles, l'enseignement se bornait à la lecture pure et simple, et dans les meilleurs cas à une paraphrase des ouvrages» (6) a beaucoup encouragé cette orientation.

Payés sur les revenus provenant des wakfs (eu habous) ou sur les produits des impôts, les enseignants ou mudarris dispensaient un enseignement quotidien aux etudiants qui recevaient de leur coté des pensions alimentaires et des dons (7).

Ces wakfs ou biens inalienables servaient aussi à l'entretien des medersas. Cet entretien (gestion materielle et surveillance des etudiants) etait confié à un cheikh (8).

S'agit-il du wakīl ou gérant rapporté par un document datant de 1186/1772 et déposé dans les Archives Générales du Gouvernement Tunisien (A.G.G.T.) (9).

---

(5) Bruschvig, R quelques. 264.

(6) Abdesselem, A OP CIT, 24. Ar raṣṣaᶜa (mort en 1488) Fahrast, Tunis, Atika, 1967, 132. Il faut remarquer que les autres institutions d'endeigenement comme le kuttab ou ecole coranique (Epalza, M. PETIT, Petit, R. Etudes sur les moriscos andalous eu Tunisie, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1973, 105. La zawiyya ou mausalée (Dunant, H. La regence de Tunis, Tunis, STD, 1975, 138) et les autres (Ben Zid, madāris at taᶜlīm al 'islāmī bi tūnis. In esqisse d'un bilan de la production scientifique. Tunis, Ministere de la Recherche Scientifique, 1972, 22 que je n'ai pas pu le consulter) ne diferent pas des medersas sur le plan du contenu.

(7) Abdesselem, A, OP CIT, 400. Cherif, MH, L'histoire économique et sociale de la Tunisieau XVIII e siecle. In «Les arabes par leurs archives», París, CNRS, 1976, 111. Ricard, P, pour comprende l'art musulman dansl Áfrique du Nord et en Espagne; París, Hachette, 1924, 208. Brunchvig, R quelques remarques, 278.

(8) Bruschvig, R, quelques remarques; 278.

(9) AG. G. T registre 2305, P5. Wakīl de la medersa al slimāniyya.

Naturellement, ce statut fut modifié au moment du Protectorat français en Tunisie en 1881. En effet, les decrets du 20 fevrier 1889 et celui du 25 septembre 1933 ainsi que l'arrété ministériel du 17 novembre de la même année modifient ce statut en confiant la direction de la medersa à un cheikh directeur faisant partie d'un conseil d'administration.

Voilà donc trés brièvement un aperçu sur les medersas en Tunisie et voyons maintenant la medersa des moriscos andalous.

La medersa al andalousiyya (Fig. 1)

Cette medersa se trouve en plein quartier juif ou hara (10) de Tunis et plus précisement dans la rue Ar Rakkān, par la rue de la verrerie (11); donc dans un quartier comercial mais aussi d'implantation morisco-andalouse (12).

Date de fondation, fondateurs (Fig. 2)

Sur le mur du patio opposé à celui du miḥrāb est cellée une plaque de marbre comptant huit lignes de cursive en relief de style andalous, portant aprés la basmalah, la tašliyan, le nom de la medersa (13) la liste des fondateurs et la date en toutes lettres (14).

Fondée par 'Abū'al Ḥasan ᶜAlī Ibn' ᶜAbd Allāh Muḥammad An Nawī, connu sous le nom d'Ibn Às Sarrāg (15), Muḥammad B Maḥfuḏ et Muḥammad B ᶜAbd Al Karīm. Donc, il s'agit de représentansts importants de la colonie de moriscos andalous refugiés en Tunisie aprés l'edit d'expulsion de Philippe III, en 1609; puisque ils appartenaient à l'associat ion des nobles (Šurafā), descendants du prophète (16).

---

(10) Sebag, P, l'evolution d'un gnetto nord africain: la hara de Tunis, París, P.U.F. 1969, 32. Le registre 21 816 (BNT) nous renseigne sur quelques habitants juifs de ce quartier.

(11) Zbiss, S M, Les monuments de Tunis, Tunis, STD, 1971, 55.

Il ne s'agit pas de l'agrandissement de la mosquée Subḥan 'allāl comme l'affirme J D latham, mais d'une création surtout que cette mosquée se trouve actuellement entre la rue bad swika et avenue ali Belhouane alors que la medersa se trouve un peu loin. CT, 19-20, 1957, 228. Epalza, M, Petit; r, OP cit, 45. et Zbiss, Gafsi, Boughanmi, Epalza, op cit. p, 161.

Cette medersa se trouve non loin de la Turba de sīdī younis mort en 1106 qui fut la maitre de sidi Muḥriz protecteur de Tunis. Ar raṣṣᶜa, Op. Cit. 173. Ibn abī ḍiāt, Itḥāf, Tunis, STD, 1976, Vol. 2,35.

(12) Gafsi, A, note sur l'archeologie: source de l'histoire morisco-andalouse, In actes du II Symposieum International de C.I.EM, Tunis, 1984, 303.

(13) Cette insciption fut reproduite par Ben el Khodja, Tāriḥ, Beyrouth, dar al gharb al islami, 1985, 297 et Ben Mami, B, op. cit., 363 qui ont omis de mettre les deux derniera mots de la 6 e ligne (Wa mina aṭ ṭāgrī). Faut il lire ce mot aṭ ṭāgrī qui veut dire ftontiere (Epalza, M. Petit, R, op. cit., p. 279).
Elle est nommée madrasat al fatḥ. Ce mot, d'aprés coran CX, 1 (l'orsque l'assistance de Dieu et la victoire nous arrivent (París, Flammarion, 1970, traduction de Kasimirski) indique la victoire et par conséquent l'espoir, de mener une vistoire sur les «infideles» qui permettra de retourner en Espagne. Ce mot fut adoptée aussi par une des composantes de l'organisation de la liberation de la palestine (fatḥ) pour exprimer, croyons nous, le meme espoir.

(14) Zbiss, monuments de Tunis, 55.

(15) Cette famille donna un grand historien du XVII e siècle (Abdesselem; A, op. cit., 221. Epalza, M, Petit, R, op. cit., 268.

(16) Zbiss, Gafsi, Boughanmi, Epalza, op. cit., 25. 161.

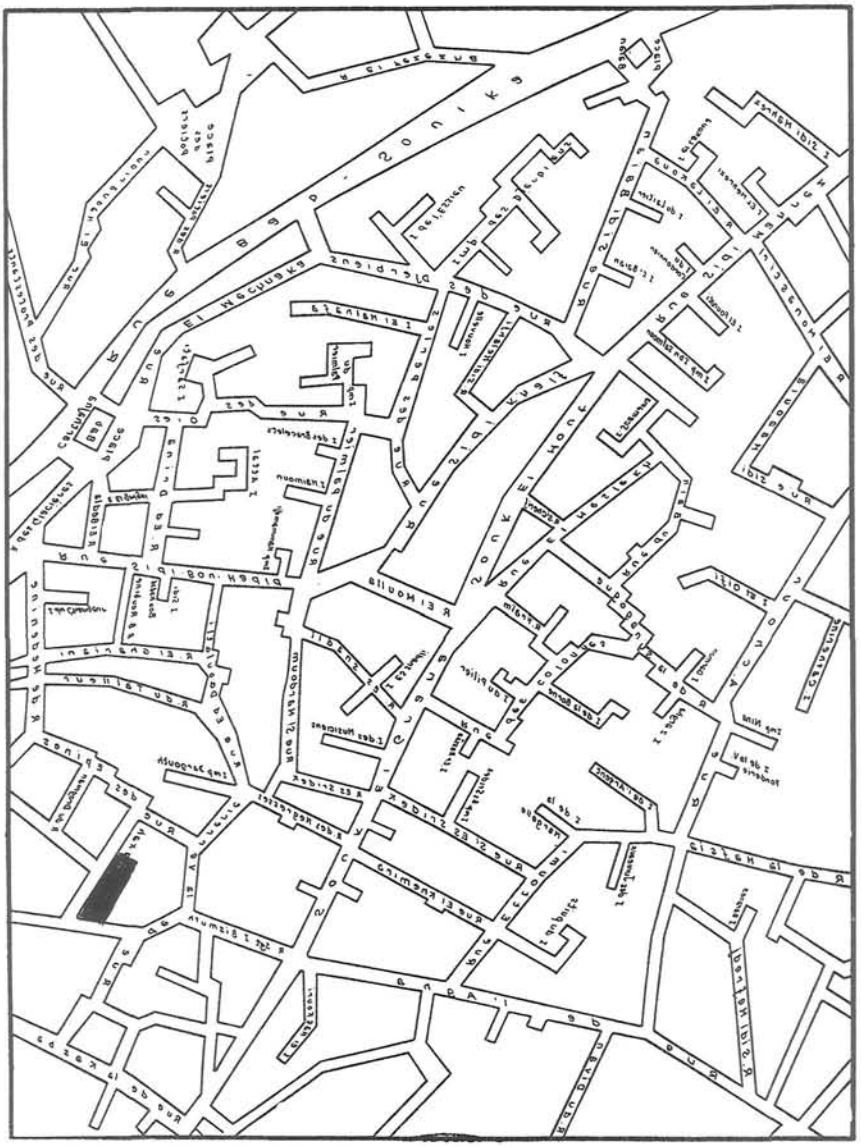


Fig. 1. Situation de la Médersa des Andalous dans le quartier de la Hara, avant les efforts d'assainissement, selon P. Sebag.

Fig. 2. Inscription à la Médersa des Andalous.

Notons aussi que le premier fut le syndic (naḥeīb) de cette association. Cette fonction importante fut à plusieurs reprises le privilge de familles d'origine morisco andalous e; parmi elles, nous pouvons citer Tarwal (Teruel) (17) et Bin ᶜAšūr (18).

Ce nakīb faisait partie, à l'epoque ottomane du conseil de justice (Maǧlis' al Kadā) compose du Bāša, du cadi et du mufti (la jurisconsulte) (19). A kairouan ce syndic rece vait des traitements reguliers relevés sur le produit des impôts de la ville (20). Le dernier cité dans l'inscription est un ecrivain bien connu (21).

Cette medersa fut fondée (achevée) dans les derniers jours du mois de Raǧab 1034 / mai 1625; c'est-à-dire sous le règne de Youssef Dey (1610-1637) qui fut parmi les (22) fervents protecteurs de cette colonie.

Enseignants:

Le premier professeur de la medersa fut Šaᶜa bān' al 'andalusí (23) versé dans la science du kalām (la rhétorique) (24); il fut remplacé à sa mort par un autre andalous, 'Abū ar Rabīᶜ Sulaymān al 'Andalusī, le grand grammairien (naḥwi) (25).

Aprés eux, nous n'avons pas pu relever d'autres andalous, d'aprés les documents à notre disposition (26).

Mais il faut remarquer que les andalous émigrés d'Espagne avant l'édit de 1609 furent nombreux, nous pouvons citer, à titre d'exemple, 'Aḥmad 'Al 'Garnāṭī qui enseigna à la medesrsa 'al Maᶜriḍ (27), 'Abū 'al Barakāt B Muh .ammad Ibn ᶜUsfūr qui donna des cours à la medersa Ibn ṭafargine et Abū 'al ᶜAbbās B Usfurī al Andalusī, qui enseigna a la medesra al usfuriyya (28).

Naturellement, comme toutes les autres medersas, al andalusiyya disposait d'un certain nombre de wakfs qui servaient à remunérer les professeurs et entretenir les locaux (29).

(17) Epalza, M, Petit, R, op. cit., p. 45.

(18) Zbiss, Gafsi, Boughanmi, Epalza, op. cit., 25.

(19) Maamouri, T, ǧamiᶜa az zaytūna, Tunis, Maison arabe du livre, 1980, 77.

(20) Cherif, MH, op. cit., 111.

(21) Epalza, M, Petit, R, op. cit., 183.

(22) Zbiss, SM, monuments de Tunis, 55. Ben Mami, B op. cit., 363. Latham; J D, op. cit., 228.

(23) Ibn 'abī ḍiāf, iṭḥāf, vol. 2,35.

(24) Ben Mami, B, op. cit., 364.

(25) Ídem.

(26) Ídem.

(27) Az zarkašī, (mort 1488) Tāriḫ ad Dawlatayn, Tunis, Aka, 1966. 51.

(28) Epalza, M, Petit, R, op. cit., 300.

(29) Ces wakfs sont estimés à 9 boutiques et un ḥammān (Ben Mami, B, op. cit., 365) cet auteur n'indique pas la date. En 1256/1840 ces wakfs comprennent 31 boutiques en plein medina de Tunis et 2 maisons (BNT, registre 21816, 201).

Etude architecturale

La medersa des andalous présente une disposition architecturale trés analogue aux autres medersas, mais cet un édifice simple, dépourvu de toute ornementation particuliere et surtout d'un portique bordant la cour à ciel ouvert ou Šaḥn. D'ailleurs l'état actuel de délabrement ne nous permet pas de suivre minitieusement cette architecture.

La façade donnant sur la rue Rakkāḥ est percée de trois fenêtres barraudées et d'une porte monumentale. (Fig. 3).

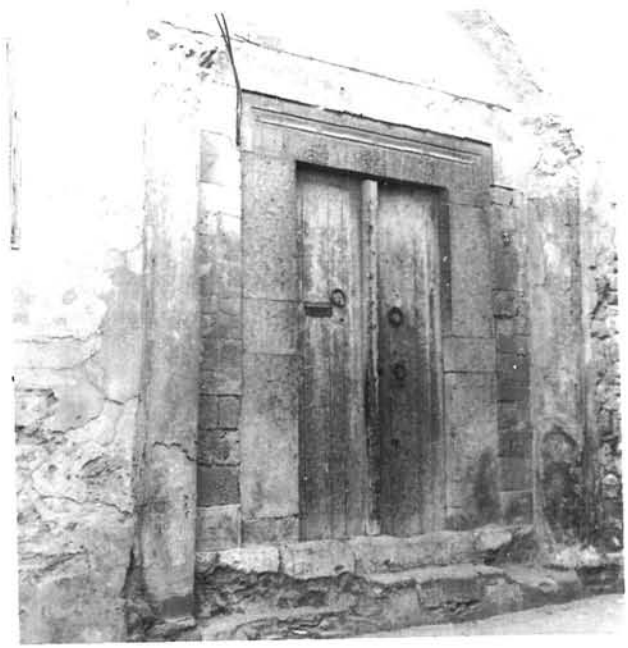


Fig. 3. Entrée de la Médersa des Andalous.

Au milieu de cette façade s'ouvre la porte d'entrée, à deux vantaux munis de trois heurtoirs (Midakkāt) à anneaux de fer, s'encadrant dans une jolie baie en fer à cheval à claveaux de grés coquillier (Ḥarš) soutenue par deux colonnes à chapiteaux corinthiens. Cette porte à linteau droit est entourée d'un double encadrement; le premier est en pierre calcaire (Kaḏḏāl) et le deuxième en grés coquillier (Ḥarš) garni d'un décor floral (rosettes et rinceaux) assez développé.

Le seuil franchi, on se trouve dans un vestibule (sakīfa) bordé à sa droite de la salle d'ablutions (mīḍa) et de salles d'aisance.

Ce vestibule donne accès à un patio (Ṣaḥn) démuni de portique et de forme losangée (11,51 m, 9,20 m, 9,53 m, 9,10 m). Cette cour à ciel ouvert est dallée de kaḍḍāl; sous ce dallage se trouve une citerne couverte (māgil) alors qu'un rebord de tuiles arrondies de couleur verte couronne la terrasse.

Autour de cette cour se disposent neuf chambres éclairées par des fenêtres donnant sur la cour (Fig. 4) et une mosquée (masǧid); cinq chambres sont couvertes en berceau tandis que les quatre autres sont couvertes de charpente en bois.

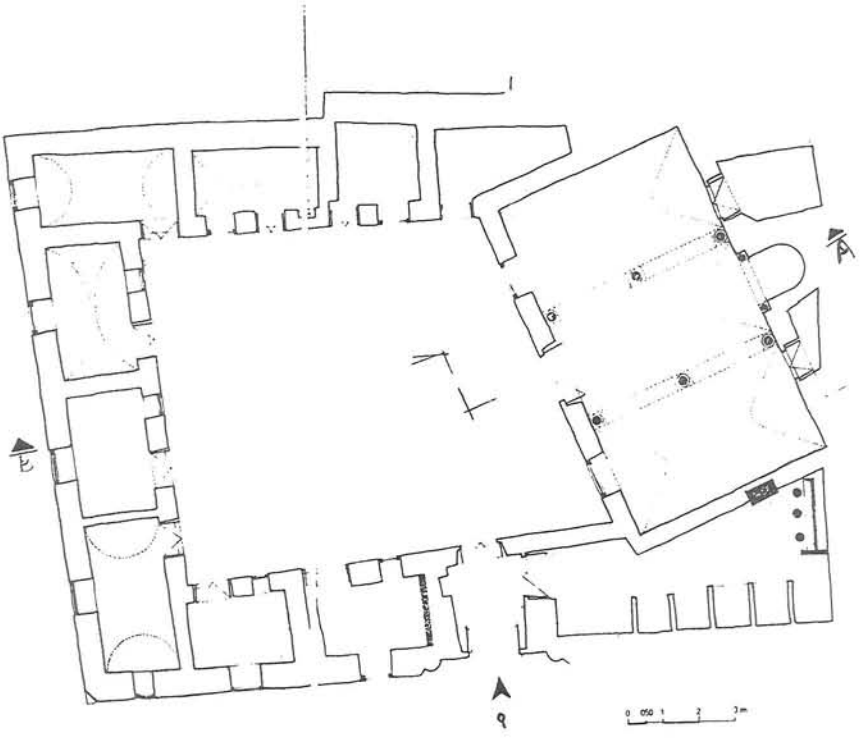
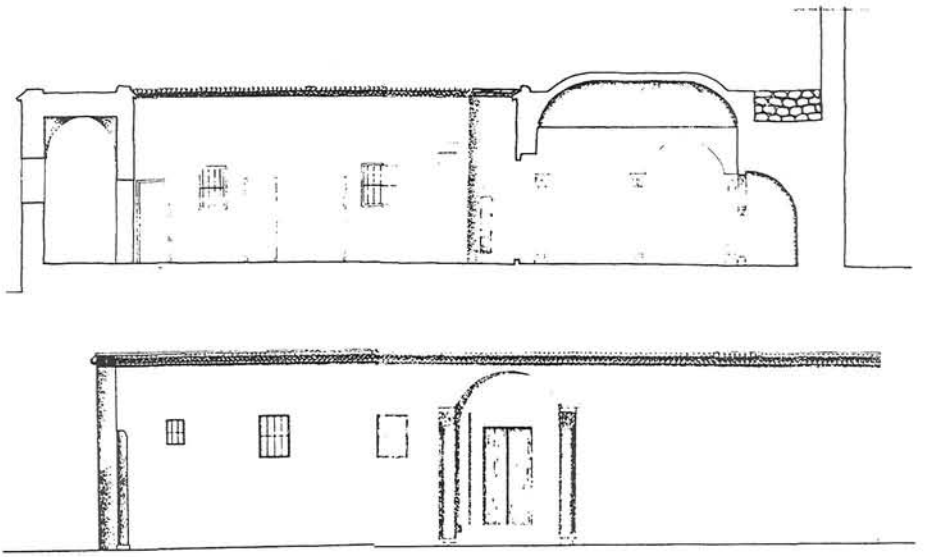


Fig. 4. Cour de la Médersa des Andalous.
a. Plan géneral de la Medersa.
b. Coupes.
c, d, e, f. Portes et fenêtres sur la cour.

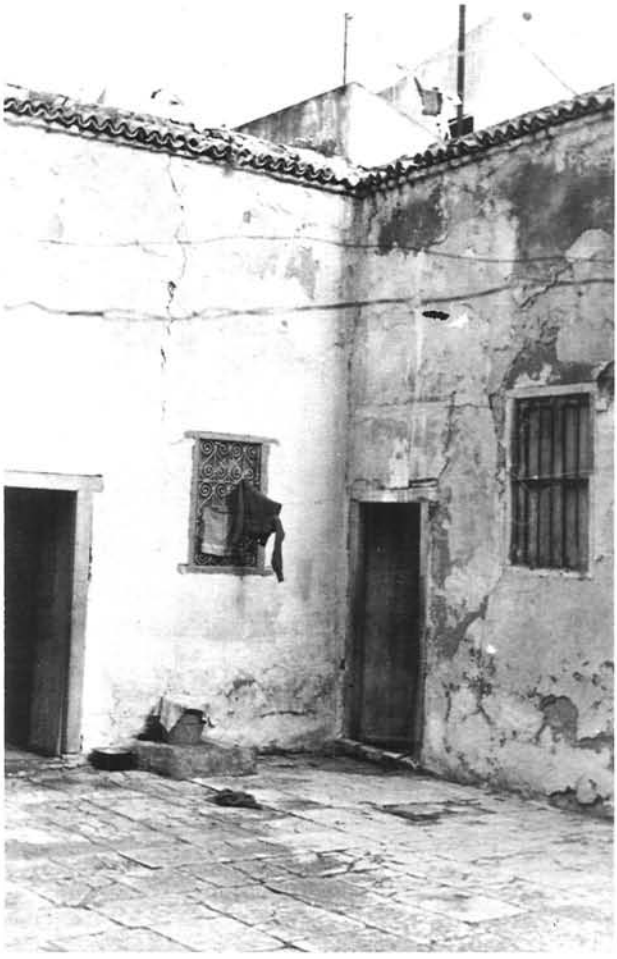


C

D

E

F



La porte de la mosquée est flanquée de deux fenêtres barraudées; elle comporte un linteau droit et deux montants en kaḏḏāl et donne accés directement à la salle de priere (Bayt aṣ ṣalāt). Celle-ci compte trois nefs et deux travées couvertes en berceau; la nef médiane repose sur deux rangées de colonnes à chapiteaux de style hafside (Fig. 5), trois de chaque coté. Au bout de cette nef et au milieu du mur de la kibla se creuse le miḥrāb; il est entouré de 25 claveaux alternativement noirs et blancs reposant sur deux colonnettes à chapiteaux de style ottoman (volutes). Ce miḥrāb s'inscrit dans un rectangle apparent avec boucle au sommet. A sa droite se trouve une niche aveugle (ṭāka) qui sert à déposer les livres; à sa gauche, le mur est percée d'une porte donnant accés à une chambrette qui pourrait servir au cheikh de la medersa.

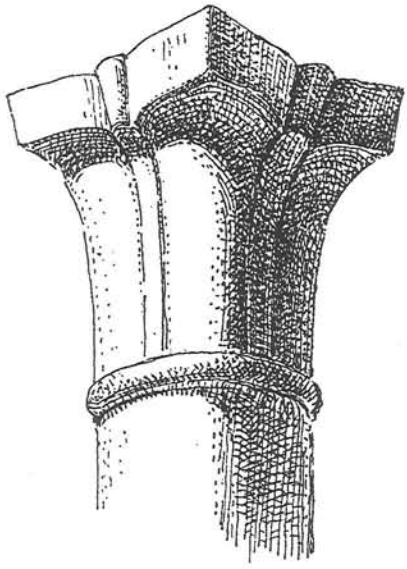


Fig. 5. Chapiteau tunisien d'époque hafside, selon G. Marçais.

Pour ce qui est des materiaux employés, nous observons de la brique pleine et des moellons.

Conclusion:

Il importe pour conclure, de rappeler que la medersa des andalous à Tunis, ne diffère pas des autres, sur le plan fonctionnel et architectural, et reste jusqu'à present, malgré son affectation en oukala ou habitation collective, parmi les monuments andalous les plus significatifs. Cette medersa explique en partie quelques activités de cette colonie qui demeure tres importante dans la memoire collective de la population tunisienne.

«IDENTIFICACIÓN DE LA TUMBA DE LOS SÎD BONO EN BENIFATO (ALICANTE)»

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

1. La familia de los Sîd Bono: unos santos árabes originarios de Guadalest.

Recientes estudios de M. Isabel Calero Secall, M.ª Jesús Rubiera, Míkel de Epalza, M.ª Teresa Ferrer y Francisco Franco, han sacado a la luz la existencia, primero, y la importancia, después, de una serie de noticias alusivas a varios personales que pertenecieron a una relevante familia andalusí, la de los Sîd Bono. No se sabe con exactitud el origen de la familia. Se ha pensado en que lo más probable es que —como indica su nombre— procedieran de *Būna (Bona),* la actual ᶜAnnāaba (ciudad argelina inmediata a la costa y cercana a la frontera con Tunicia); posiblemente llegaron tras ser destruida su ciudad originaria por los normandos en el siglo XII. Pero también ha apuntado el Dr. Epalza la existencia de unos Bono toledanos; éstos posiblemente acudirían a Valencia tras la conquista de la ciudad del Turia por los de Toledo.

De este modo, al poner en relación las noticias de los autores musulmanes valencianos que hablan de la familia de los Sīd Bono con las fuentes granadinas más tardías que hablan de los Sīd Bona, llegamos al convencimiento que se trata de la misma familia, aunque en dos períodos diferentes de su historia. La ambivalencia de las dos denominaciones para una misma familia se debió posiblemente a la voluntad, tras su traslado a Granada, de no ser confundidos con la conocida familia de eruditos malagueños descendientes de Ibn Bono. Siguiendo a las fuentes valencianas, les denominaremos Sîd Bono, tal y como fueron conocidos en el Sharq Al-Andalus.

La investigadora malagueña M.ª Isabel Calero ha encontrado en las diversas fuentes árabes numerosos datos relativos a los Sîd Bono. Siguiendo

sus estudios sobre esta misma familia, la primera noticia escrita que tenemos de ellos nos dice que un antepasado suyo había llegado a Al-Andalus y se había instalado en la alquería de Zanīta, en el Valle de Guadalest, en el distrito de Cocentaina. El primer Sîd Bono identificado es Muḥammad Ibn ᶜAbd Allāh Ibn Sīd Bono Al-Anṣārī, fallecido en Valencia el 24 de mayo de 1061. Conocemos estos datos porque fue hallado el epitafio de su tumba en Benimaclet y traducido hace ya muchos años por el insigne arabista don Julián Ribera. Es del único del que, hasta el momento, se tiene referencia arqueológica, ya que los restantes miembros de la familia los conocemos por las noticias transmitidas por las fuentes escritas del período islámico.

El primer Sîd Bono que mencionan las fuentes es Yaḥyà Ibn Aḥmad Ibn Yaḥyà Ibn Sīd Bono Al-Juzāᶜī, Abū Bakr Abū Zakariyyā'. Dicen los cronistas musulmanes que nació en Cocentaina —distrito originario de los demás miembros de la familia—, lo más seguro que en el primer tercio del siglo XII. En su tierra natal estudió lectura coránica con el teólogo deniense Gulām Al-Faras. Su única actividad conocida, además de la de tradicionalista es la de muqri' (lector o recitador del Corán), cargo que ejerció en la vecina y pujante Denia. En 1182 viajó a Oriente para cumplir el precepto de la Peregrinación, visitando Alejandría, conociendo y recibiendo las enseñanzas allí de grandes sabios. Murió en su tierra natal el año 1194. El segundo personaje conocido de esta familia es Haṣan Ibn Aḥmad Ibn Yaḥyà Ibn Sīd Bono Al-Juzāᶜī, Abū ᶜAlī. No tenemos otra noticia de él más que recibió tradiciones y enseñanzas coránicas de su hermano Yahyà y que él transmitió a su hijo Gālib.

El tercero es Abū Aḥmād Sīd Bono. Nació también en *Zanita* y en la ciudad de Valencia estudió tradiciones coránicas con los mejores maestros de la época. Durante su viaje a La Meca para hacer la peregrinación estuvo en Bugía. Allí entabló estrecha relación con el gran *sufí* Abū Madyan; éste le causó profunda huella en su espíritu, y será a partir de entonces cuando comience a manifestar una serie de carismas místicos y cuando la gente empiece a acurdir a él en busca de su beneficiosa *baraka*. Realizará un largo viaje y posiblemente a la vuelta de éste pasará por Granada, orando en su *ribāṭ*. A partir de entonces, éste se erigirá en lugar santo para sus seguidores. Cuando regresa a sus tierras alicantinas, imbuído ya totalmente por las ideas *sufíes*, erigirá una *zâwiya* y se convertirá en jefe de los miembros de su *tarīqa* o cofradía y en guía de los *sufíes* de su tiempo.

El historiador valenciano Ibn Al-Abbār lo conoció personalmente en el año 1224, cuando Abū Aḥmad Ibn Sîd Bono asistió en Valencia a una celebración religiosa. En 1227, a los ochenta años de edad, morirá éste em *Zanīta*. Fue enterrado en la mezquita de esta misma partida de Adzeneta *(vide infra)* y a su funeral asistieron numerosas personas. Su tumba fue objeto durante mucho tiempo de peregrinación de gentes de todas partes para procurarse su beneficiosa *baraka*. Hay que resaltar lo singular de este fenómeno, ya que no hay muchas noticias sobre la veneración a las tumbas en Al-Andalus, en general, y menos para el Sharq Al-Andalus en esta época, en particular. Sólo se conoce un caso similar, en las afueras de Valencia, mencionado por el valenciano Ibn Al-Abbār.

Sería necesario el estudio de la naturaleza de la implantación de esta familia y de sus adeptos religiosos en el Valle de Guadalest. Como ha afirmado M. Epalza, la pobreza de dicho valle contrasta con la riqueza de la familia, lo cual —en su opinión— se explica por la aplicación de numerosos bienes *habices* a la cofradía, como parece indicarlo un topónimo del mismo nombre que se conserva en una partida rural junto a Cocentaina, capital del distrito del que dependía Guadalest. Aún en 1337, ya en época cristiana, hay noticia de la concesión de licencias para que tanto los musulmanes valencianos como los foráneos pudieran acudir a hacer oración a su musoleo pagando seis dineros. Es más, como ha evidenciado M.ª Teresa Ferrer hay constancia documental de que el Almirante de Aragón, señor de Guadalest, permitirá la reconstrucción de la mezquita-mausoleo, ya en época de moriscos. Este permiso le acarreará graves problemas con la Inquisición, salvándose finalmente, aunque tras un larguísimo proceso en que será condenado a muerte.

Las fuentes árabes citan como cuarto representante de esta familia a Gālib Ibn Haṣan Ibn Aḥmad Ibn Yaḥyà Ibn Sîd Bono Al-Juzāqī, Abū Tammām. Era hijo de Haṣan y sobrino de Yaḥyà y vivió la mayor parte de su vida en las tierras alicantinas. En esta época levantina se inició en las prácticas de la mística *sufí* con su pariente y amigo Abū Aḥmad, llegando a sobresalir por sus grandes cualidades y por sus carismas. Le tocó vivir la salida de la familia del Valle de Guadalest y el exilio, primero en Elche y luego el traslado definitivo a Granada. Allí ejerció el cadiazgo. La conservación de la veneración a este santo tras la conquista cristiana nos plantea interrogantes sobre la auténtica naturaleza de esta familia de notables y sus relaciones políticas con los últimos jefes militares musulmanes de la región, particularmente con Al-Azraq, a quien se considera cono el indiscutible líder de los musulmanes de la montaña alcoyana, pero nada se sabe al respecto.

En Granada los Sîd Bono se instalaron en el barrio de Albaicín (donde es posible que estuviera el *ribāṭ* visitado por el fundador de su cofradía). Este barrio granadino se fue poblando especialmente con recién llegados del Sharq Al-Andalus; entre ellos, con toda seguridad, estaban los Sîd Bono, éstos construirán allí su residencia y una *zāwiya,* mezquita que será la madre de su cofradía. A su *tarīqa* se les unirán muchos seguidores de las comunidades levantinas, con lo que alcanzará una gran prosperidad. Gālib morirá en la urbe granadina en el año 1253. El éxito de la cofradía en Granada explica el que tras la conquista cristiana de Sharq Al-Andalus se conservara una gran afluencia de peregrinos musulmanes, del reino y foráneos, a la tumba de *Zanīta*/Adzeneta. Es indicio también de las intensas relaciones entre los musulmanes de la Corona de Aragón y los del reino nazarí de Granada.

La estancia granadina de la familia Sīd Bono fue muy importante, especialmente por su relación con la cofradía de la que eran guías. Resumiendo los datos conocidos, las fuentes árabes nos dicen que los continuadores de los anteriores maestros fueron: Gālib Ibn Ibn Aḥmad Ibn Yaḥyà Ibn Sīd Bono Al-Juzāqī, Abū Tammām. Era nieto del anterior por vía paterna y del fundador de la cofradía por vía materna. Nació en Granada en 1255 y murió en ella en 1333. Fue famoso por su carisma y ascetismo. Pocas noticias se tie-

nen de Aḥmad Ibn ᶜAlī Ibn Sīd Bono Al-Juzāᶜī, Abū Yaᶜfar. Unicamente se conocen sus maestros y que se especializó en historia y genealogías. Murió en 1353.

Ŷaᶜfar Ibn Aḥmad Ibn ᶜAlī Ibn Sīd Bono Al-Juzāᶜī, Abū Aḥmad era hijo del anterior y había nacido en 1291. No se tiene otra noticia de él hasta 1333 en que se le nombra jefe de la cofradía mística. A pesar de que accedió al cargo muy joven llegará a lograr grandes adhesiones, logrando ser uno de los principales personajes de la comunidad *sufí* granadina. Murió en 1364. Muḥammad Ibn Sīd Bono es el último miembro de la cofradía citado por las fuentes árabes. Era uno de los ulemas de Granada y vivía aún en 1483. Se supone que continuó la labor mística de sus antepasados hasta la conquista cristiana de la ciudad.

2. Identificación de la tumba de los Sîd Bono en Benifato, Alicante

Aunque posiblemente procedentes de Toledo, los cronistas árabes dicen explícitamente que varios miembros de los Sîd Bono eran originarios de la alquería de *Zanīta*. Uno de ellos, Abū Aḥmad Sîd Bono volverá de la perigrinación a la Meca profundamente influido por los maestros *sufíes*, que tuvo ocasión de conocer en su largo peregrinaje. Cuando retorne a su lugar de origen, imbuído ya totalmente de las ideas místicas, erigirá allí una *zāwiya* y será durante el resto de su vida el guía de una cofradía musulmana de gran renombre.

El historiador valenciano Ibn Al-Abbâr (s. XIII) afirma que al morir en 1227 Abū Aḥmad Sîd Bono fue enterrado en *Zanīta*. Su tumba fue venerada como la de un santo y a ella perigrinaron desde entonces un constante flujo de musulmanes que buscaban su *baraka*. Seguían acudiendo incluso cuando las tierras alicantinas estaban ya bajo el gobierno cristiano. No dejarían de ser unos datos más de los variados que proporcionan los cronistas musulmanes sino fuera por la trascendencia que tuvo esta familia en general, y la cofradía mística fundada por Abū Aḥmad Sīd Bono, en particular. Hay que resaltar además el reciente descubrimiento de la tumba del místico fundador gracias al cálculo realizado por los Dres. M.ª Jesús Rubiera y M. de Epalza, ayudados por gentes que conocían bien la zona, en el término municipal de Benifato, en la falda de la montaña del Valle de Guadalest.

El historiador musulmán Al-Nubâhī (n. 1313) cuando menciona la familia de los Sîd Bono afirma que un antepasado suyo había llegado a Al-Andalus y se había instalado en la alquería de *Zanîta*, de *Wādī Lašta*, en el distrito de *Qusanṭāniya*, perteneciente a la jurisdicción de *Dāniya*. La identificación de estos topónimos con que Al-Nubâhī identifica la procedencia de los Sîd Bono fue el tema monográfico de un estudio de gran interés del Dr. Jacinto Bosch Vila. En su incontrovertida opinión esta familia se asentó en la alquería de *Zanîta*, de *Wâdī Lašta* = Guadalest, en el distrito de *Qusantāniya* = Cocentaina, perteneciente a la jurisdicción de *Dāniya* = Denia. Si a ello unimos la identificación por M.ª J. Rubiera y M. Epalza de la alquería de Zanîta con la partida de Adzeneta (del término municipal de Benifato), queda ya ubicado de un modo claro el lugar donde habitó la familia de los Sîd Bono.

Pero no sólo se ha asociado el topónimo actual con el que los cronistas árabes mencionan como Adzaneta = *Zanîta*, sino que se ha identificado la zona exacta en la que están los restos del mausoleo venerado durante tantos siglos. En el término municipal de Benifato (pueblo en la falda de la montaña del Valle de Guadalest), concretamente en la partida de Adzeneta los agricultores del lugar han encontrado tradicionalmente una gran cantidad de huesos humanos, como si de un antiguo cementerio se tratase. Si a la total coincidencia de los topónimos reseñados unimos el hecho de que en el período musulmán era costumbre ordenar ser enterrado cerca de la tumba de estos santos místicos, tenemos un dato más de juicio; por ello, los mausoleos de los santos, en numerosas ocasiones, estaban rodeados por cementerios y poblados.

Cerca de estos bancales donde estaban los huesos mencionados, un poco más arriba, hay una fuente que abastece a una balsa construida en tosca factura de mampostería. La característica principal de esta balsa es su inusual forma redonda, estando su fondo y parte de sus paredes formadas por arcilla natural del terreno, sin construcción de refuerzo. La importante presencia de agua confirma —más que ningún otro dato— la existencia de una posibilidad de poblamiento. Este poblamiento estaría obviamente relacionado con la alquería en la que se asienta inicialmente la familia y con el mausoleo que en sus dominios fue erigido.

A unos treinta metros de esta alberca y en la suave pendiente que marca la falda del monte, entre dos bancales, hay unos restos de muros y pavimento que cabe identificar con restos del mausoleo del santo fundador de la cofradía de los Sīd Bono. Esta argumentación se fundamenta, en primer lugar, en que estos muros no tienen nada que ver con la orientación de los bancales. Están transversales a ellos y en dirección NO. a SE, (como si de la orientación de la *quibla* de una mezquita se tratara). Además, la cuidada factura de mampostería de los vestigios de estas paredes no recuerda en nada a la escasa calidad de la mampostería del resto delas casas antiguas del lugar. El grosor de los muros (cerca de 1 m.), es también desacostumbrado. Entre uno y otro muro hay 5 m. Sobresale a 0,80 m. del suelo un fragmento del pavimento de cuidado tapial que ha quedado a un diferente nivel por causa del abancalamiento. Este fragmento de pavimento tiene una longitud de 1,10 m. por unos 30 cm. de anchura en sus dimensiones máximas. No es posible observar otros restos constructivos, ya que el talud del aterrazamiento lo impide. Una gran cantidad de variados restos carámicos se encuentran esparcidos por los bancales que rodean tanto a la balsa reseñada como a los restos de construcción.

3. Conclusiones

La relevancia que los Sîd Bono tienen en el panorama de la historiografía islámica es muy grande; en primer lugar, porque gracias a las fuentes musulmanas y cristianas, es de las pocas familias de las cuales se conocen algunos datos (incluso arqueológicos); estas noticias, aunque fragmentarias, nos per-

miten reconstruir su evolución en el tiempo: su origen levantino, cómo sufrieron la conquista catalano-aragonesa y cómo hubieron de rehacer su vida tras emigrar a Granada. En segundo lugar, tiene gran importancia el que conozcamos su exacto asentamiento en el Sharq al-Andalus, concretamente en la partida de Adzeneta, en el término municipal de Benifato; con ello tenemos ubicada la familia de los Sîd Bono, no sólo a través del tiempo, sino en el espacio. En tercer lugar hay que tener en consideración su importancia como señores locales en lo que he denominado el período levantino de la familia. No se ha de olvidar tampoco los miembros de la misma que llegaron a ser santos musulmanes, gracias a los cuales hemos podido conocer la trayectoria de los Sîd Bono. Estos guías fueron muy venerados, tanto en Guadalest, como en Granada, siendo numerosísimos sus devotos. Hay que resaltar, finalmente, la enorme importancia social y religiosa de la *ṭarīqa* o cofradía por ellos dirigida en el período de la estancia en Granada de la familia. No es menor la trascendencia de la familia en relación con la judicatura a lo largo del período granadino de la saga. A pesar de todo, todavía nos queda mucho por descubrir de esta importante familia alicantina.

Los inequívocos datos toponímicos, unidos a la presencia de estos restos arqueológicos, inducen a pensar en la identificación definitiva del asentamiento de la famosa tumba de la familia de místicos Sīd Bono. Esperemos que un más profundo estudio de las fuentes islámicas y una excavación arqueológica en el lugar nos amplíen estos datos. La excavación además podría mostrarnos un poblamiento que al estar relacionado con una mezquita-mausoleo, presenta unas peculiaridades desconocidas hasta el momento en Al-Andalus.

BIBLIOGRAFÍA

BOSCH VILÀ, Jacinto. «Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle. A propósito de unas correcciones a un pasaje de la edición del «Kitāb al-marqaba al-ᶜulyā de al-Nubāhi», publicado originariamente en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* Granada, vol. XIV-XV, 1965-66, fasc. 1.°. Ha sido nuevamente reimpreso en la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.° 3, 1986, pp. 201-230.

CALERO SECALL, M.ª Isabel. «Cadíes supremos de la Granada Nasrī», *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984),* Madrid, 1986, pp. 135-159.

CALERO SECALL, M.ª Isabel. «Los Banū Sīd Būna», comunicación presentada al *Congreso Internacional Al-Andalus: Tradición, creatividad y convivencia, Córdoba 18-24 enero 1986,* Córdoba, (en prensa).

EPALZA, Míkel de. «Los beréberes y la arabización del País Valenciano», *Quaderns de Filología, Miscel.lània Sanchis Guarner,* València, Universitat, I, 1984, pp. 91-100.

EPALZA, Míkel de. «La tumba de un santo musulmán en Benifato», *Alcoy,* Alcoy, abril 1988, pp. 264-265.

FERRER I MALLOL, M.ª Teresa. *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació i Discriminació,* Barcelona, Institució Milà i Fontanals del Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1987, 423 pp.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. «La familia de los Sīd Bono: unos santos árabes de Guadalest», *Alcoy,* Alcoy, abril 1988, pp. 262-263.

RIBERA Y TARRAGO, Julián. «Historia árabe valenciana», en *Disertaciones y opúsculos,* Madrid, II, 1928, pp. 265-266.

RUBIERA, M.ª Jesús. «Un aspecto de las relaciones entre la Ifrīquīya Ḥafṣi y la Granada Naṣrī. La presencia tunecina en las ṭarīqāt místicas granadinas», *Les Cahiers de Tunisie,* Túnez, XXVI, 1978, pp. 160-172.

RUBIERA, M.ª Jesús. «Toponimia arábigo-valenciana: falsos antropónimos beréberes», *Quaderns de Filología. Miscel.lània Sanchis Guarner,* València, Universitat, I, 1984, pp. 317-320.

SECO DE LUCENA, L. «La escuela de juristas granadinos del siglo XV», en *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos,* Granada, VIII, 1959.

LA FIN DE LA CROISADE DU PAPE CALIXTE III L'ASSASSINAT DU COMTE ULRICH DE CELLI ET LA FIN DE LA CROISADE DU PAPE CALIXTE III BORGIA (8 AVRIL 1456)

Por
GEORGES REYNAUD

La chute de Constantinople le 29 mai 1453 causa un grand effroi dans la chrétienté. Cependant, passés les premiers moments de stupeur et de consternation, cette cuisante blessure engendre un mouvement de riposte. Après une période d'atterrement, le pape Nicolas V proclama la guerre «juste», la guerre sainte, dans la bulle de croisade du 30 septembre 1453 «ad perpetuam rei memoriam» (1). Le pape savait que pour que son appel ait un quelconque effet, la condition en était que règne la paix dans la péninsule italienne alors troublée par les rivalités entre républiques voire entre potentats locaux. La peur du Turc déclenchait à chaque événement un «réflexe» croisadiste dans les mentalités où l'idée du «passage d'oultremer» n'avait pas disparu. Mais l'efficacité nécessaire à une expédition demandait une unité absente pour l'heure du camp chrétien (2). Fort justement, Nicolas V confia à un simple moine, Fra Simonetto da Camerino, la mission de sceller l'unité entre les principaux protagonistes italiens. Jusqu'à sa mort, le 24 mars 1455, il consacra ses efforts à réunir les conditions d'une expédition. L'aboutissement de son action se concrétise au traité de Lodi du 9 avril 1454, base de l'établissement d'une paix relativement durable en Italie et conséquence directe de la chute de Constantinople.

---

(1) Cf. Pastor, Hist. des Papes, Plon, Paris, 1888 T.2 p 254 - 255.

(2) A.S. Piccolomini Epistolae p.127 l'évêque de Sienne écrit ainsi: «chaque état a son prince, chaque prince a ses intérêts particuliers. Quelle voix pourrait être assez éloquente pour réunir sous un même drapeau tant de puissances discordantes et hostiles».

Dès le 17 février, hors de la péninsule, on avait répondu à l'appel du Pape. Le valeureux et puissant duc de Bourgogne s'était solennellement croisé lors du célèbre banquet du faisan devant les preux chevaliers de l'ordre de la Toison d'Or (3). Un grand mouvement était-il possible?

Parmi les grandes puissances de l'époque, Venise se déroba la première, signant un traité honteux avec les turcs le 18 avril 1454. Le roi de Naples, Alphonse d'Aragon, envoya quatre galères au Levant, qui n'y réalisèrent aucune action digne d'être rapportée. Le roi des Romains, l'empereur Frédéric III de Habsbourg, le glaive du «regnum» s'en tira en convoquant une diète à Ratisbonne. Le roi de France, Charles VII (4) répondit par la négative aux sollicitations de Zanon, l'évêque de Bayeux. Seul Philippe le Bon envoya le nouvel évêque d'Arras, Jean Jouffroy, auprès du roi de Naples pour préparer la croisade.

Un des rares événements favorables fut l'extension du traité de Lodi aux principales puissances italiennes le 2 mars 1455 (Venise, Milan, Florence, Naples et les états du Pape).

La diète de Ratisbonne se sépara après avoir décidé la convocation d'une nouvelle diète à Francfort pour la Saint Michel (29 septembre) où l'on espérait le présence de chefs expérimentés dans la lutte contre le Turc, deux hommes jouissant en ce domaine d'un grand prestige: le hongrois Jean Hunyadi et le ban de Croatie Ulrich de Cilli (5). Au cours des débats on parla d'une expédition énorme, de rassembler 200 000 hommes. L'offensive devait être à la fois terrestre et maritime et personne n'avait contesté l'lutilité de cette action de guerre. Derrière la défense contre le turc resurgissait même l'idée de libérer les lieux saints (6).

L'union était en réalité quasi inexistante sur les détails de la réalisation d'un plan qui faisait l'unanimité quant à son but. Les dynasties étaient rivales et même ennemies; on renvoya le règlement de ces problèmes à une autre diète d'empire qui devait se tenir près de Vienne à Wiener-Neustadt. C'est pendant les assises de celle-ci que le pape mourut dans la nuit du 24 au 25 mars 1456. Près de trois ans avaient été perdus et aucune armée n'avait été avancée contre l'expansionnisme du jeune sultan Mahomet II.

Le désir de riposte de la chrétienté dans une guerre avant tout défensive contre les ottomans va se trouver ravivé par l'élection au siège de Saint Pierre du cardinal Alphonse Borgia.

---

(3) Cf. Olivier de la Marche, «Mémoires», publiées par la Société de l'Histoire de France H. Beaume et H. d'Arbaumont Paris Renouard 1884 V.II p.340 et aussi G. Cohen Scènes de la vie en France au Moyen Age Paris Lanore 1964 p. 45 - 60.

(4) Cf. Petit-Dutaillis: Charles VII Louis XI et la minorité de Charles VIII, Paris, Tallandier, 1981, p. 340 - 343.

(5) Aujourd'hui Celje à la limite de la Slovénie et de la Croatie.

(6) Cf. Pastor op. cit p. 375 «Très Saint Père (écrivait Jean de Capistrano) le jour du salut s'est levé pour la chrétienté... non seulement nous aurons regagné l'empire grec et l'Europe, mais la Terre Sainte, Jérusalem seront aussi à nous.»

Le premier représentant de cette célèbre famille est élu pape le 8 avril 1455 à l'âge de 77 ans et l'on donne peu de temps à vivre à ce vieillard malade. Pourtant, avant même d'avoir reçu les serments d'obédience, il montre une énergie farouche et se proclame ensuite le «rempart de la chrétienté». Jusqu'à sa mort, il va se consacrer à préparer la croisade. Il y a d'ailleurs de quoi se préoccuper du turc: Rhodes, Trébizonde sont menacées; depuis l'été 1455, les colonies de la Mer Noire sont tombées ou tributaires (Caffa). Seul Skanderberg semble pouvoir faire face en Albanie et reçoit à l'été 1455 l'aide de 1 000 fantassins d'Alphonse d'Aragon.

Le 15 mai 1455 Calixte III fulmine la bulle «Ad summi apostolatus apicem» qui confirme les dispositions de la bulle du 30 septembre 1454 et supprime toutes les indulgences accordées depuis le Concile de Constance. Des légats partent dans toute la chrétienté. Alain de Coëtivy se rend auprès du roi de France; Juan de Carvajal en Allemange, Nicolas de Cues un prélat prestigieux doit se rendre en Angleterre. Des délégués spéciaux vont prêcher au petit peuple, frères mineurs ou moines mendiants tels Juan de Capistrano (7), Antoine de Montefalcone ou Robert de Lecce. Ces frères doivent en même temps récupérer les décimes et éviter les «indélicatesses» qui avaient eu lieu au temps des précédents pontifes; ces efforts ne furent pas vains puisque on évalue à 639 000 ducats les sommes recouvrées pour la croisade; une flotte puissante put être construite de toutes pièces.

Le pape compte sur les plus farouches princes de l'occident. D'abord sur Philippe le Bon et pour le libérer, il confirme le 6 avril 1456 la paix francobourguignonne s'octroyant indirectement l'assentiment du roi de France, son suzerain nominal.

La situation sur le terrain empirait d'ailleurs. Le 14 juin 1455 Mahomet II s'était emparé de la riche ville minière serbe de Novo Brdo; tout le sud du despotat tomba ensuite. Le despote Georges Brancovic était alors à la diète de Raab (Györ) où l'on essayait d'organiser en Hongrie une riposte à l'ottoman. Continuant ses conquêtes, le sultan s'empara des salines d'Enos, de Thasos, de Samothrace et Imbros. Le 6 février 1456 à la diète de Buda, Juan de Carvajal essaya de redonner espoir en rapportant l'aide promise d'Alphonse V de Naples et du duc Philippe de Bourgogne (8). Une indulgence fut accordée à tous ceux qui porteraient les armes contre le turc.

Le légat remit la croix à Capistrano ainsi qu'un bref papal pour prêcher la croisade. L'armée chrétienne devait partir le 6 avril. Les préparatifs trainè-

(7) Qui sera plus tard béatifié et connu sous le nom de Saint Jean de Capistran.

(8) On a parfois contesté la profondeur des desseins croisadistes du Duc. Qu'il nous soit permis de rapporter l'opinion de G. Doutrepont admirable connaisseur de la Maison de Valois «En conséquence nous ne serons pas surpris si non loin de la tapisserie d'Hercule et de l'entremets de Jason, se dressent une église et Saint André avec sa croix. C'est précisément pour la même raison, soit donc parce que nous tenons compte de l'esprit du temps, que nous n'éprouvons aucune difficulté à penser que Philippe le Bon était plus qu'un croisé de théâtre ou de banquets. «Georges Doutrepont» «La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne» Champion, Paris, 1909.

rent et au début du mois de juillet le sultan avait investi les abords de Belgrade avant que les croisés n'y soient parvenus. Hunyadi et Capistrano ne purent atteindre la forteresse qu'en barque, mais leur arrivée redonna du moral aux assiégés. La bataille prit alors un tour singulier. Lorsque les janissaires attaquèrent le 21 juillet, Hunyadi, par une manoeuvre efficace, les laissa pénétrer jusq'à la deuxième enceinte puis ses hommes regagnèrent le premier rempart et les assaillants coincés furent taillés en pièces. Le 22 à midi une sortie de quelques milliers de croisés derrière Juan de Capistrano provoqua l'effroi dans le camp ottoman qui fut abandonné; ce fut la déroute. Celle-ci ne fut malheureusement pas exploitée, la victoire ayant été si soudaine. Il semble aussi que des désaccords soient apparus entre Hunyadi et le moine fanatique. La victoire fut ainsi sans lendemain du fait de la mort des principaux protagonistes: le 11 août 1456 Jean Hunyadi mourait vraisemblablement de la peste à Semlin sur le Danube (aujourd'hui Zemun, faubourg de Belgrade) et Capistrano lui survivait de peu jusqu'au 23 octobre où il mourut à Ilok. Connue dès le 9 août à Rome, la victoire de Belgrade connut un grand retentissement dans toute la chrétienté. Des «Te Deum» furent chantés dans toutes les églises de Rome dont les cloches sonnèrent à toute volée (9).

L'heure semblait venue pour Ulrich de Cilli, ennemi quasi constant de Hunyadi, de revenir au faîte de la gloire. Le ban de Croatie ne se méfiait guère des deux fils de Jean Hunyadi, Laszlo (ou Ladislas) (10) et Mathias. Le premier pourtant était demeuré à Belgrade tandis que son frère se trouvait dans l'arrière-pays. Cilli semble avoir essayé de s'entendre avec Ladislas dont la fiancée Elizabeth de Cilli, la propre fille d'Ulrich, était morte. Le comte Ulrich aurait proposé à Ladislas de l'adopter (11). Devant le refus du jeune homme, il se fit proclamer «lieutenant du roi pour la Hongrie» à la diète de Futak près de Peterwardein. La diète déclara aussi que seraient rendues au roi Ladislas le Posthume les places hongroises que les Hunyadi détenaient encore.

Ulrich de Cilli prit ainsi en compagnie du roi Ladislas la route de Belgrade pour se faire remettre la place où était resté le jeune Hunyadi et pour prendre le commandement des troupes chrétiennes. Le ban entrevoyait peut-être alors une nouvelle victoire sur les turcs qui consacrerait son influence. Lui-même et le roi arrivèrent à Belgrade le 7 ou le 8 novembre 1456. Ils trouvèrent dit-on seulement deux cavaliers disant que Laszlo désirait qu'ils ne fussent accompagnés que d'une escorte peu nombreuse. Setton (12) affirme que le fils de Hunyadi aurait fait relever le pont levis avant que la totalité de l'escorte soit entrée. Le roi Ladislas le Posthume et le Comte furent admis dans une vaste salle vide ainsi que leurs gens; ils y mangèrent et dormirent. Laszlo vint leur

(9) En 1457 voulant perpétuer le souvenir de la bataille de Belgrade, Calixte III décréta que dorénavant le 6 août la fête de la Transfiguration de Notre Seigneur serait célébrée solennellement - Pastor op. cit p. 379.

(10) Laszlo est la forme hongroise de Ladislas, Mathias deviendra plus tard roi de Hongrie sous le nom de Mathias Corvin.

(11) F. Clement-Simon «Une grande famille en Europe centrale au XVe siècle: les comtes de Cilli». Revue d'histoire diplomatique janvier - mars 1930 p.21.

(12) K. Setton «The papacy and the Levant II» Philadephie, 1981, p. 183».

apporter quelques paroles de bienvenue puis disparut. Cilli dormit avec sa cotte de mailles et les portes barricadées; elles furent paraît-il secouées au milieu de la nuit. Le lendemain, le roi assista à la messe dans la chapelle de la forteresse. Vers la fin de l'office, Laslo fit dire à Ulrich de Cilli qu'il désirait lui parler. Ce dernier le suivit dans une pièce à l'écart. Laszlo s'en serait alors pris à lui violemment, l'accusant d'avoir traitreusement réuni la diète de Futak, d'être un étranger intrigant et imposteur. Ulrich aurait tiré son épée et blessé Laszlo. Ses h ommes de main postés autour de la pièce n'attendaient que cet instant et exécutèrent le Comte. Deux des amis d'Ulrich accoururent à ses cris mais ne purent intervenir; il fut lardé de coups (13). Les Hongrois coupèrent la tête du cadavre, la mirent dans un sac et l'envoyèrent aux turcs. Le sultan aurait répondu que partout on rendait les honneurs aux morts, que l'assaut serait donné si les restes de Cilli n'étaient pas traités avec respect. Laszlo se déchargea de la responsabilité de ces actes sur un subalterne et le cadavre complété fut enseveli avec solennité dans le domaine de Cilli. Laszlo laissa repartir le roi Ladislas qui l'assura qu'il ne le tiendrait pas responsable de cet assassinat.

Sur le coup, la nouvelle fut accueillie avec indignation dans l'armée du roi et parmi les croisés «et en un moment chacun eut revêtu son harnois et tous les capitaines se mirent à la tête de leurs gens et pensaient donner l'assaut au château» (14).

Le jeune roi Ladislas probablement fort affligé dut faire dire aux soldats qu'ils ne devaient pas intervenir dans l'affaire. L'armée campée entre la citadelle et la ville, exposée à être prise entre deux feux, par les turcs d'un côté et par les hongrois de l'autre, se trouvait là comme dans un cul de sac; au bout de quelques jours, le roi et le cardinal Carvajal donnèrent d'une commun accord aux croisés l'autorisation de rentrer en leurs pays. «Ainsi finit la campagne contre les Turcs par l'effet de la grande perfidie des seigneurs hongrois, que Dieu punisse!» (15).

Le jeune roi de Hongrie avait sans doute, lors des événements, fait contre mauvaise fortune bon coeur, mais il fut profondément touché de l'assassinat de son oncle. Dès le mois de mars 1457, saisissant le prétexte d'une conjuration, il fit arrêter à Buda Laszlo et Mathias Corvin et les traduisit en justice. L'aîné des Hunyadi fut condamné à mort. Mathias et ses amis à la prison. Ils y restèrent d'ailleurs jusqu'à la mort de Ladislas en novembre. Sur la mort de Laszlo, on rapporte un détail horrible: lors de son exécution, il aurait été encore vivant après avoir reçu trois coups du bourreau; il se serait alors relevé invoquant les lois qui ne permettent pas de donner plus de trois coups; c'est le roi lui-même qui aurait ordonné la continuation de l'exécution;

---

(13) Une description de l'exécution de Cilli est rapportée par Jacopo de Promontorio de Campis in Babinger: Sitzungsaberichte d. Bayr. Akadem. du Wissen 1956 Heft b p 87 - 89 et aussi 1957 Heft 6 p 66 - 68.

(14) Pastor, Hist. des Papes T II, Plon, Paris, 1888, p 382.

(15) Op. cit ibid. p. 383.

Les ennemis acharnés qu'étaient l'empereur Frédéric III de Hasbourg et le roi de Hongrie se déchirèrent alors pour obtenir les fiefs et domaine des Cilli puisque le Comte Ulrich n'avait pas d'héritiers. Sa veuve, Catherine Brancovic, désirait tout l'héritage mais le Habsbourg ne l'entendait pas de cette oreille. Il affirma que les biens de la famille comtale lui revenaient en vertu d'un contrat passé entre les deux maisons de Habsbourg et de Cilli stipulant que l'une devait recueillir la succession de l'autre, si l'une des deux venait à s'éteindre. L'empereur abandonna les biens provenant de la couronne de Hongrie et ne laissa à Catherine Brancovic que le seul château de Gurkfeld. La soeur de la sultane Mara n'y resta d'ailleurs pas et finit ses jours à Raguse.

Les démêlés successoraux de cette époque furent d'ailleurs un obstacle à l'exploitation militaire et politique de la bataille de Belgrade. On se disputa l'héritage de la famille de Cilli mais aussi celui de Georges Brancovic le vieux despote de Serbie. Ses trois fils, voire ses deux filles, s'opposèrent dans des conditions difficiles: les deux fils aînés, Grégoire et Etienne, avaient été rendus aveugles par les turcs; ce fut le troisième fils, Lazare, qui monta sur le trône de Serbie, mais il ne s'y maintint guère plus d'un an constamment acculé à s'opposer au nouveau gouverneur de Belgrade, Michel Szilagy, beau-frère de Jean Hunyadi. Il mourut le 20 janvier 1458 sans héritier mâle. Il était bien évidemment devenu impossible de poursuivre les Turcs.

La croisade du pape Calixte III Borgias'arrêtait là; une fois de plus, on n'avait pu exploiter un net avantage militaire en raison d'incessantes rivalités internes (16).

Que de possibilités la désunion des princes chrétiens avait-elle donc gâchées!

(16) Calixte III essaya un temps de placer ce qui restait de la Serbie sous son autorié directe et donna à son légat le cardinal Carvajal des directives en ce sens. Setton Op cit p. 184 note 91.

CELEBRACIONES FAMILIARES EN AL-ANDALUS (1)

Por
M.ª MAGDALENA MARTÍNEZ ALMIRA

En el ámbito de las fiestas musulmanas existe un importante capítulo dedicado a festejar los principales acontecimientos familiares. El nacimiento de un hijo, la acogida por parte de la comunidad de un nuevo miembro, el matrimonio e incluso el fallecimiento de un ser allegado, suponer una serie de celebraciones afectadas por un fuerte carácter religioso, y en el caso presente islámico. Los musulmanes celebran estos acontecimientos conforme a los ritos recomendados por la tradición, lo que permite dar un sentido religioso a todos aquellos momentos trascendentales en la vida del creyente.

El nacimiento es sin duda el punto de partida en la vida del creyente musulmán; éste entra a formar parte en la comunidad islámica desde el momento en que ve la luz, como así se recoge en el *ḥadīt* (2): «La criatura cuando grita la primera vez es un servidor de Dios». La comunidad islámica reconoce al nuevo miembro mediante el ritual de la imposición del nombre o *Ṭasmiyya*. La *ṭasmiyya* consiste en dar el nombre al recién nacido siendo el padre, tutor o persona autorizada la encargada de realizarlo. Seguidamente, se pronuncia al oído del neonato el *ᶜadan,* llamada a la oración o bien se sustituye por cualquier fórmula pía reconocida por la tradición.

La imposición del nombre (3) tiene lugar el séptimo día del nacimiento y suele festejarse con el sacrificio de una res. El sacrificio se denomina *ᶜAkī ka* y según el *ḥadīt (4) es práctica tradicional recomendable imponer en el transcurso de ese día el nombre al recién nacido, cortarle el cabello y sacrificar*

(1) El presente trabajo forma parte de mi Memoria de Licenciatura, defendida el mes de octubre de 1986 en la Universidad de Alicante y realizada bajo la dirección del Dr. Mikel de Epalza.

(2) Nido y Torres, M. del, *Derecho Musulmán,* Tetuán, 1927, pág. 24.

(3) En relación a las distintas partes del nombre que se imponen durante la *ṭasmiyya,* consultar Pareja, F. M *Islamologia,* t. II, pág. 548.

(4) Al-Qayrawānī, *La Risāla,* Alger, 1971, cap. XXIX.

un macho cabrío. El animal contará como mínimo con ocho meses de edad, en el caso de ser un ovino; será de más de un año si es caprino; y de por lo menos cuatro años si el animal en cuestión, es bovino. En cualquier caso, se prefiere efectuar el sacrificio de un animal no castrado y si lo estuviese, éste es mejor que una hembra.

En cuanto a la fecha exacta para la celebración de la ṭasmiyya, recomienda la tradición efectuarla durante el séptimo día después del nacimiento, si bien, en el caso de no ser posible podría posponerse incluso hasta el momento en que el niño haya alcanzado la mayoría de edad y tenga capacidad para hacerlo voluntariamente. El festejo ha de tener lugar por la mañana y consistirá en la celebración de una comida familiar, denominada *walīma* considerada por algunos juristas obligatoria. Recomienda la tradición repartir el peso de los cabellos cortados al recién nacido en oro y plata entre las personas más necesitadas.

En Al-Andalus, siguiendo los preceptos de la escuela malikí, se celebraban suntuosos festejos con motivo del nacimiento de los herederos al trono; fiestas que eran mucho más modestas cuando del pueblo llano se trataba. En relación con las primeras tenemos el testimonio de Ar-Razī quien escribió sobre el nacimiento del heredero Al-Ḥakam y de los festejos con tal motivo celebrados (5): «Su nacimiento tuvo lugar en el alcázar de Córdoba en viernes, en el momento de la llamada a la oración cuando el orador empezaba el sermón; a primeros de *rayab* de este año (20 de enero del 915); su padre se holgó mucho de su nacimiento, gastándose grandes sumas en la fiesta de su primer corte de cabellos y recibiendo felicitaciones de la gente, cuyos poetas abundaron en presagios de su buena estrella».

La circuncisión o *Hitân* es otro de los festejos propios en el mundo islámico. La circuncisión es considerada signo distintivo del musulmán, pudiendo ser practicada hasta la edad de siete años. En Al-Andalus se sabe que era motivo de reunión familiar, invitando el padre del circuncidado a sus amigos para festejar el acontecimiento. Consistía la celebración en reunir a unos cuantos niños de edades similares pertenecientes a la misma o diferentes clases sociales, con el fin de ser circuncidados.

La circuncisión es cosiderada por juristas como Al-Qayrawānī y Al-Šafī-'ī obligatoria, si bien la mayoría de los estudiosos la consideran simplemente recomendable. También era recomendable la celebración de un banquete o *ʿdar* con el fin de honrar a los asistentes. Tras el banquete,, los andalusíes, siguiendo la tradición malikí, celebraban festines fastuosos en los que se recitaban qasidas-panegíricos, conocidas como *idariyyas,* cuyo fin era felicitar al monarca que generosamente regalaba a sus súbditos con motivo de la circuncisión del heredero.

La fiesta de la circuncisión constaba a su vez de carreras de caballos,

(5) Ar-Razī, *Anales Palatinos del Califa de Córdoba Al-Ḥakam II,* Madrid, 1967, pág. 40.

disparo de fuegos artificiales, representaciones teatrales de sombras chinescas e incluso actuaciones de funambulistas, como así relata Ibn Zamrak con motivo de la circuncisión de hijos y nietos de Muḥammad V (6). Otro relato muy clarificador es el efectuado por Ar-Razī con motivo de la circuncisión de uno de los hijos de los Hasaníes, fiesta que corrió a cargo de Al-Ḥakam II (7): «Los hasaníes acogidos al *aman* del califa Al-Ḥakam, circuncidaron a unos hijos suyos en la alcunia de Al-Mutani, el Califa tomó para sí todo el gasto al día siguiente y ordenó en la casa de ellos se celebrase un solemne festín y que estuviese muy concurrido y se invitase a éste a las gentes principales. Confió esta misión al visir zalmedina de Córdoba, quien ensanchó el radio de la fiesta y la dispuso con el mayor orden. Fueron invitados todos los miembros de la tribu de los Qurays y los principales jefes y caballeros beréberes, así como una representación de los vecinos principales de Córdoba y de los ricos del zoco. Se les dió de comer y después de incensarlos se les cubrió la cabeza de algalia pura».

El siguiente acontecimiento importante en la vida del musulmán es el matrimonio, y sin duda el de mayor solemnidad. El Corán afirma que el matrimonio es práctica recomendable (8): «Dios Clemente y Misericordioso dijo: Casad a los que aún no estén casados. A vuestros criados pobres con vuestras criadas; si son pobres Dios les hará ricos» y más adelante en la *Sūra* XXX v. 20/21 (9) dice: «Entre sus aleyas está el que creó, sacándolas de vosotros mismos, esposas para que en ellas reposeis. Entre vosotros ha establecido el amor y el cariño. En eso hay aleyas para gentes que reflexionan». La *Sunna* aduce al respecto: «El matrimonio es una orden de Dios y debeis cumplirla», y en este mismo sentido Malīk Ibn Anàs basándose en la necesidad de procrear afirma (10): «El matrimonio es casi obligatorio, porque el hombre ha sido creado para tener familia».

En relación a las condiciones necesarias para la validez de un matrimonio, Al-Qayrawānī propone como primaria la existencia de un tutor matrimonial o *walî*, cuya función es la de representar a una mujer de condición libre. El tutor puede ser el padre, abuelo paternos, los hermanos o cualquier pariente próximo de línea paterna así mismo en el caso de esclavos, puede el amo desempeñar esta función. Ahora bien, de entre los anteriormente citados sólo el padre tiene autoridad para casar al hijo sin su consentimiento, tal como manifiesta Ibn Qudāmā (11).

La segunda condición de validez es el ofrecimiento de una dote o *sadâq*, cuya mínima cuantía será de 1/4 dinar de oro. La importancia de la dote es ratificada por Mālik Ibn Anàs al considerarla (12): «Una de las columnas del

(6) García Gómez, E., *Cinco poetas musulmanes,* Madrid, 1944, pág. 169-245. Sobre la circuncisión ver Peres, H., *La poesie Andalouse en Arabe clasique au XIe siécle,* París, 1937, págs. 294, 367, 382, 385.

(7) Ar-Razī, op. cit.

(8) Nido y Torres, M. del, op. cit. pág. 31.

(9) Vernet, J. *El Corán,* Barcelona, 1963, pág. 421.

(10) Nido y Torres, M. del., op. cit. pág. 43.

(12) Nido y Torres, M. del., op. cit. pág. 43.

matrimonio». La dote ha de ser entregada por el marido al tutor o a la persona que el padre haya designado como tal. Desde el momento de la donación la mujer se considera propiedad del marido y en caso de disolución matrimonial el derecho prevee la devolución de la dote.

La tercera condición de validez en la celebración de un matrimonio es la presencia de testigos de perfecta honorabilidad, testigos que se denominan *adules* y cuyas pricipales cualidades han de ser la justicia, mayoría de edad y condición libre.

Desde el punto de vista meramente religioso las fiestas nupciales suponen la resolución del contrato matrimonial, conocido como *ʿaqd al-nikāḥ*, acto que tiene lugar en la mezquita después del ocaso y que es presidida por el mumlīk, quien dirige una alocución, *ḫuṭba*, a los presentes y exhorta al novio a aceptar el matrimonio. El asentimiento sobre el contrato concluye con la pronunciación de la *Fātiḥa*.

En Al-Andalus los festejos del matrimonio, *ʿurs*, *ʿurus* y *ʿumra*, eran similares a los celebrados en el Magreb y en Oriente, prolongándose las fiestas durante una semana, acontecimiento familiar que comportaba un fastuoso ceremonial. Cuando una mujer encontraba entre sus amistades la joven doncella que creía adecuada para su hijo, se lo comunicaba a éste, y si a él le parecía apropiada, la madre entraba en contacto con la futura desposada, con el fin de acordar la dote. Se fijaba la composición del ajuar de la novia que comprendía ropa de la casa y vestidos, así como joyas y alfombras en caso de que la novia perteneciese a una clase social elevada (13). Concluidos los preliminares se comunicaba al padre el nuevo acontecimiento, quien a su vez, debía concertar con el tutor matrimonial el día en el que se pediría a la novia, formalizándose el contrato. En opinión de Ibn Qudâmâ al matrimonio (14): «... es recomendable darle cierta publicidad y en esta ocasión, hacer sonar el tamborín por parte de las mujeres». Todo ello permite afirmar que la tradición islámica debía considerar lícitos estos festejos y manifestaciones públicas, manifestándose transigentes con la alteración del orden que un acontecimiento de tal envergadura suponía en cualquier ámbito y clase social.

La novia recibía las felicitaciones de sus amistades durante la primera semana posterior a la fijación de las cláusulas del contrato, momento en el que era conducida a casa del marido, rodeada por un cortejo al son de la música. Al cortejo seguían mulas que portaban el ajuar. El marido, por su parte, celebraba un festín con los amigos (15); sobre el anterior se pronunciaron eminentes juristas entre los que cabe citar Al-Saqatī quien entre las obligaciones del almotacen señala la de vigilar a ciertas personas durante la celebración de los festejos (16): «Será severo con los afeminados *(muyannatin,* cantores

(13) Arie, R., *L'Espagne musulmane au temps des nasrides (1232-1492).* París, 1963, pág. 365.

(14) Ibn Qudâmâ, *Le prècis de droit musulman d'Ibn Qudâmâ,* Beirut, 1950, pág. 169.

(15) Ibn Qudâmâ, op. cit. pág. 222.

(16) Chalmeta Gendrón, P., «Libro del buen gobierno del Zoco», *Al-Andalus* XXXII, Madrid, 1967, I.

que imitan a las mujeres con sus voces y trajes) para que no se dejen crecer los aladares, ni asistan a los banquetes de bodas ni funerales,..» Ibn ᶜAbdūn hace otra aportación valiosa de carácter jurisdiccional al afirmar (17): «El cocinero, contratado para un festín de bodas *(wālima)* no deberá tomar nada de comida, pues sería un robo y trapacería, a menos que sea condición determinada que haya impuesto de antemano el que da el festín, o que se trate de un regalo que le hace el novio».

Con respecto a la asistencia a un festín nupcial Ibn Qudama dice (18): «Es un deber aceptar una invitación. El Profeta ha dicho: «no aceptarla es desobedecer a Dios y a su Profeta; aquellos que no quieran tocar la comida que se les ofrece dirigirán una oración a Dios y se marcharán».

Opinión a tener en cuenta es la de Mālik Ibn Anàs quien en relación con las fiestas nupciales se pronunció del siguiente modo (19): «Hay que aceptar las invitaciones de comida, si no comportan diversiones prohibidas manifiestamente o actos reprensibles». Así mismo conviene referirse a las prohibiciones explícitas de la tradición a que los maestros asistieran a festines de boda, argumentando que la asistencia a los mismos suponía pérdida de tiempo para los niños a quienes instruían, y consecuentemente pérdida de dinero para sus padres. La normativa musulmana sobre festejos nupciales afectó por igual a las distintas clases sociales andalusíes, sometidas a los preceptos jurídicos de la escuela malikí.

La defunción marca el contrapunto con respecto a las fiestas descritas anteriormente. Asignar a un hecho luctuoso un contenido festivo puede parecer paradójico, sin embargo hay que comprender que para el creyente musulmán la muerte es la entrada en la morada de Alà; morada a la que llega en virtud de su comportamiento terrenal.

El fallecimiento de un musulmán va precedido de un ritual cuya finalidad es hacer llegar con prontitud al fallecido a su última estancia. Los ritos funerarios poseen un fuerte contenido meritorio, tanto para el agonizante como para quienes en beneficio del primero, cumplimenten los preceptos religiosos establecidos por la tradición musulmana. Así Al-Qayrawani afirma que la oración del difunto o *ṣalāt ᶜala l-mayyit,* y la participación en los funerales son obligatorios para cualquier musulmán. Recomienda el mismo autor en su *Risāla* (20) volver al agonizante hacia la *qibla,* posición que conservará hasta su ubicación en la última morada. En el momento de la defunción se le cerrarán los ojos y la boca, procurando que el fallecido esté en estado de pureza espiritual y cubiertas todas las partes de su cuerpo, evitando se aproxime a él cualquier persona impura. No reprueban los juristas que se manifieste dolor por la pérdida de un ser querido mediante el llanto, pero sí que tales manifesta-

(17) García Gómez, E., *Sevilla a comienzos del siglo II,* Sevilla, 1981.

(18) Idem not. 17.

(19) Al-Qayrawānī, op. cit. cap. XLII.

(20) Al-Qayrawānī, op. cit. cap. XX.

ciones se acompañen de gritos y lamentos; lo que por otro lado demuestra que se realizaba sobre todo en las clases sociales más pobres, cuyas mujeres (21): «Daban gritos y lamentos, se golpeaban el pecho y las mejillas».

El segundo rito preceptivo es el lavado del difunto, que debe realizarse un número impar de veces, cubriendo las partes prohibidas *(ᶜaura)* del cuerpo y presionando el vientre del fallecido; en ningún momento se cortarán las uñas y cabellos ni tampoco se peinará al fallecido. Durante este ritual se envolverá la mano en una servilleta para lavar seguidamente los orificios naturales del muerte; es recomendable, pero no obligatorio, practicar las abluciones rituales sobre él. Se le lavará la cabeza y la barba, concluyendo con el costado derecho y el izquierdo, en este mismo orden. El lavado ha de ser con agua y loto. El rito se repetirá hasta tres veces, siendo secado con la ayuda de un lienzo. Es conveniente perfumar las partes que toman contacto con la tierra durante el *šugūd* o posternación, así como el resto del cuerpo. En el último lavado es práctica tradicional recomendable aromatizar el cuerpo del difunto con alcanfor. La *uzra,* la túnica o *qamus* y el turbante o *ᶜīmamā* son las últimas prendas que llevará el musulmán a la morada final, recomendando la tradición que se le envuelva en estas telas a modo de lienzo; por lo general estas vestiduras constituyen un número impar.

La oración del difunto, *ṣalāt ᶜala l-mayyid,* es el rito final de la celebración fúnebre. El *imân* pronuncia un *takbîr* y dirige las plegarias. Seguidamente se recita la *Fātiḥa* y efectúa un segundo *takbîr*, a continuación reza la oración dirigida al profeta, que es acompañada por un tercer *takbîr*; para concluir con un último *takbîr* y la fórmula de salutación final. La oración del difunto es de estricta obligación, *wāğid,* recomendando la tradición a los muecines que se haga la llamada a la misma desde la mezquita.

La tradición recomienda que el cortejo fúnebre se dirija a pie hasta el cementerio, portando a hombros al difunto. Es costumbre ofrecer una limosna el día del entierro, *zakāt,* generalmente en especie y dirigida a los pobres, aplicándose su mérito por el alma del difunto. Así mismo, y durante los nueve días siguientes al fallecimiento, los parientes realizan la *ḥatma* o recitación completa del Corán. La recitación la efectúan todos los miembros de la familia, que reciben en sus hogares las muestras de condolencia por parte de conocidos y vecinos. La tradición recomienda realizar los ritos descritos en el momento del fallecimiento y en los días siguientes; en caso de no poder celebrarse, permite sean cumplimentados dentro de un plazo máximo de cuarenta días, durante el que se guardará luto obligatorio.

En Al-Andalus la muerte de un musulmán se caracterizaba por la sencillez y falta de pompa en los ritos fúnebres. Los muecines realizaban la llamada a la oración por el difunto, como recomendaba la tradición (22), siendo

(21) Arie, R., op. cit., pág. 365 y ss.

(22) Arié, R., op. cit., pág. 365.

meritorio para el creyente musulmán acudir al sepelio de sus familiares y conocidos.

Al fallecido se le vestía con el *ᶜakfān* prenda mortuoria sobre la que se envolvía un sudario blanco. El sudario era sustituido por el *iḥrām* si el creyente había tenido la posibilidad de ir a la Meca, aunque estos eran los menos. Antes de proceder a la inhumación, el cortejo fúnebre practicaba una singular ceremonia religiosa: depositaban junto al cadáver la «llamada» (23), consistente en una carta escrita en árabe con azafrán en pergamino o papel, cuya finalidad era prestar fortaleza al difunto para responder a los ángeles de Alà en el juicio al que sería sometido esa misma noche. El cadáver era seguidamente depositado de costado en la tumba, con la cabeza a mediodía y el rostro vuelto a la Meca(24), tal y conforme recomienda la tradición.

En la noche última de los nueve días después del sepelio era recomendable asistir con la ablución y purificación efectuadas. Al concluir la lectura, el alfaquí rogaba por todos los presentes, sus padres, madres y por los descendientes del Profeta, tanto vivos como muertos. La tradición prohibía a las plañideras fuesen al sepelio destocadas y con el rostro descubierto, pudiendo ser reprendidas por ello (25). En el texto de Al-Saqati (26) se especifica la función de la mujer en los cortejos fúnebres: «Serán mujeres quienes salmodien el Alcorán en los funerales de mujeres; caso de que los salmodiadores fuesen varones ciegos, estarán separadas, detrás de una cortina desde donde le puedan oir las mujeres».

Los juristas musulmanes se preocuparon de la vigilancia de los cementerios por parte del *qadí* y almotacen o *al-muḥtasib,* lugar frecuentado por los creyentes musulmanes los viernes y días festivos; en este sentido se pronuncia Ibn ᶜAbdūn (27), denunciando situaciones anómalas: «Una de las cosas más importantes que incumben al *cadí* (¡Dios le asista!), es velar por los musulmanes, no sólo vivos sino también muertos...» y refiriéndose a la ciudad de Sevilla dice: «Lo peor que ocurre en su cementerio (por el cual nuestros conciudadanos son objeto de censura) es que permite que encima de las tumbas se instalen individuos a beber vino o incluso, en ocasiones, a acometer deshonestidades...» prohibiendo expresamente: «que en los cementerios se instale ningún vendedor (...) ni se consentirá que los días de fiesta se estacionen los mozos en los caminos entre los sepulcros a acechar al paso de las mujeres. Esfuércese en impedirlo el almotacén, apoyado por el *cadí*».

El rito funeral islámico perduró en Al-Andalus tras la caída del Reino de Granada, como así lo pone de manifiesto un relato de Fray Marcos de Guada-

(23) Longás, P., *Vida religiosa de los moriscos,* Madrid, 1915, pág. 300.

(24) Torres Balbás, «Cementerios hispanomusulmanes», *Al-Andalus,* Madrid, 1957, I, pág. 139.

(25) Chalmeta Gendrón, P., op. cit. pág. 161.

(26) Idem not. 25.

(27) Torres Balbas, op. cit.

lajara recogido por J. Caro Baroja (28), describiendo el entierro de un morisco valenciano, cuya muerte, como reza el texto: «encubrieron al cura dos días; al gual auisado, fue a la casa del difunto y desqueriendo la puerta, halló dentro mucha cantidad de moriscos alrededor del cuerpo con luz sola de un brasero, mucha cantida de vasijas llenas de agua de laurel, romero y naranjo para sus labatorios y un libro en arábigo de su maldito Alcorán... Después procura en aplacarle con tres mil reales, con que les dexase también enterrar a su difunto no en la sepultura eclesiástica, sino en la antigua que tenían preparada cubierta de pámpanos y proveyda de calabaças llenas de agua y cantidad de pan y passas».

(28) Caro Baroja, J., *Los moriscos del Reino de Granada,* Ensayo de Historia social, Madrid, 1976, pág 125 y ss.

JUAN VERNET. TRES TEXTOS SOBRE ANTROPONIMIA ÁRABE CATALANA

Por
MÍKEL DE EPALZA

En 1979 un grupo de profesores y arabistas catalanes ofrecían al Dr. Juan Vernet un volumen-homenaje para conmemorar el 25 aniversario de su toma de posesión como catedrático de Lengua Árabe y Árabe Vulgar de la Universidad de Barcelona (1). Ese volumen recogía la bibliografía del Dr. Vernet hasta la fecha y reimprimía 24 trabajos suyos, exclusivamente del campo de investigación de la historia de la ciencia medieval. Ahora, con ocasión de la jubilación administrativa del catedrático barcelonés (31 de julio de 1988), esta revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* quiere homenajearle con la reimpresión de otros tres trabajos suyos, poco conocidos, relacionados con los temas preferentes de la revista, la historia árabe de las regiones orientales de la Península Ibérica, el Xarq-Al-Andalus (Levante de Al-Andalus), los Thugur Xarqiyya (Territorios Orientales Fronterizos del Islam) e Ifrandj o Tierra de los Francos (la Catalunya ya cristiana).

Estos tres trabajos no son los únicos que el profesor e investigador catalán ha dedicado a la historia árabe catalana. Siguiendo las huellas del profesor José M.ª Millás Vallicrosa, que diera a conocer muchos textos árabes referentes a la Catalunya medieval y a la difusión por esas tierras de la ciencia árabe, se ha interesado por diversos puntos de esa historia árabe catalana, que han seguido cultivando después otros arabistas catalanes, especialmente Pere Balañà i Abadia (2). Se pueden citar especialmente «El Valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente» *(Boletín de la Real Academia de Bue-*

(1) J. Carreras, M. Grau, L. Martínez, D. Romano y J. Samsó: J. VERNET *Estudios sobre historia de la ciencia medieval,* Barcelona-Bellaterra, 1979.

(2) P. BALAÑA I ABADIA, «Els musulmans a Catalunya (713-1153)». Una aproximació bibliogràfica», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, 3, 1986, 287-288, y suplemento bibliográfico, 47 pp.

nas Letras, Barcelona, 23, 1950, 249-286), «Los reyes de Aragón, ¿son de ascendencia árabe? Un documento curioso» *(Bages,* Manresa, 4, n.° 37, marzo 1956, p. 10, traducido al catalán en «L'origen dels nostres reis, segons un manuscrit àrab», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics,* Barcelona, 3-4, 1954-55, p. 95), «Ambiente cultural de la Tortosa del siglo XII» *(Tamuda,* Tetuán, 5, n.° 2, 1957, 330-339), «Dominació islàmica» (en *Història de Barcelona,* Barcelona, Aedos, vol. I, 168-174), «¿La más antigua cita de Cataluña?» *(Al-Andalus,* Madrid, 32, 1967, 231-232), «El nombre de Cataluña» (*Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona,* Barcelona, XXXIII, 1969-70, 133-136), «El nom de Catalunya» *(Història de Catalunya,* vol. II, Barcelona, Salvat, 1978, 31-32), «L'origen de les líriques populars àrab i romànica» *(Estudis Romànics,* Barcelona, 9, 1961, 1-9), «Un texto nuevo e importante para la historia de la España musulmana hasta el siglo XI» *(Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid,* Madrid, XI-XII, 1963-64, 141-147), *Catálogo de autores de publicaciones arábigo-islámicas de la Biblioteca de Cataluña y Universitarias* (Barcelona, 1971). Tiene actualmente en prensa varios trabajos importantes sobre historia árabe catalana: «Comentarios sobre el Milenario de Cataluña» (en el Homenaje a Manuel Ocaña), «El *'statu quo'* internacional de Barcelona en el siglo X» (en el Homenaje al prof. Singer) y, especialmente interesante para la historia valenciana, su conferencia sobre los científicos en tierras valencianas islámicas, pronunciada en la Universidad de Alicante el 29 de noviembre de 1988 dentro del ciclo del 750 Aniversario de la conquista de Valencia, que tiene que ser editado por el Consell Valencià de Cultura, de la Generalitat Valenciana.

Además de todos estos trabajos sobre aspectos árabes del Xarq-Al-Andalus, inició hacia 1962 un nuevo campo de investigación, que no tenía que proseguir después pero que dieron como resultado los tres trabajos que se reeditan a continuación:

«Antropónimos árabes conservados en apellidos del Levante Español», *Oriens,* Leiden, XVI, 1963, 145-163.

«Antropónimos de etimología árabe en el Levante Español: ensayo metodológico» *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid,* Madrid, XI-XII, 1963-1964.

«Antropónimos musulmanes en los actuales partidos judiciales de Falset y Gandesa». *Homenaje a Jaime Vicens Vives,* Barcelona, I, 1965, 123-126.

Míkel de Epalza

ANTROPÓNIMOS MUSULMANES EN LOS ACTUALES PARTIDOS JUDICIALES DE FALSET Y GANDESA

Para realizar un inventario exhaustivo de los actuales apellidos españoles que fueron llevados por los mudéjares o moriscos, sería necesario recurrir a las listas del censo electoral o a las fichas del documento nacional de identidad y, tras su despoje sistemático, habría que proceder a ordenarlos alfabéticamente y estudiar, a base de los *fogatges* y *nóminas* medievales,[1] cuáles fueron los utilizados. Así tendríamos los puntos inicial y final de una cadena que habría de irse formando, a partir de sus extremos, mediante el estudio de los eslabones intermedios. Parece inútil decir que un trabajo realizado de acuerdo con esos supuestos es materialmente imposible, puesto que el llevarlo a la práctica requeriría un gran número de años y un equipo nutrido de colaboradores. Que sepamos se inició —y no se continúa— hace ya tiempo para los apellidos de las Baleares (Estudio General Luliano) y para los de Cataluña (Oficina Románica de Lingüística y Literatura. Biblioteca Balmes. Barcelona).

En estas circunstancias no queda más remedio que el de allegar materiales que se ajusten, aunque sea de modo remoto, a la primera parte del método expuesto más arriba prescindiendo —obvias son las dificultades que presenta— de la justificación de los eslabones intermedios. Se trata de descubrir en los repertorios antroponímicos más en uso, nombres de etimología árabe (el análisis de las *nóminas* demuestra que la mayoría de moriscos o mudéjares llevaban apellidos de este tipo), o aquellos otros que, sin ser de raigambre árabe, nos consta que fueron llevados por los moriscos de la zona estudiada.

Los repertorios onomásticos que están al alcance son, principalmente: 1) El *Anuario Telefónico* (citado en lo sucesivo como *Anuario*; se ha utilizado la edición de 1960-61), que tiene la ventaja de agrupar los apellidos en grandes listas alfabéticas por municipios y 2) el *Anuario General de España* [2] (en lo sucesivo abreviado AGE; se ha utilizado la edición de 1960), que agrupa

1. Los principales trabajos sobre el tema — en lo que afecta a la región levantina — son: F. MATEU. *Nómina de los musulmanes de las montañas de Coll de Rates del reino de Valencia en 1409.* "Al-Andalus" 7 (1942), 299-335; A. MASIA: *Los moros residentes en Cataluña según los fogages de 1491, 1497 y 1515.* "Tamuda" 3 (1955), 282-200. La comparación de los nombres que figuran en estas dos listas permite ver el distinto grado de evolución de los dialectos árabes hablados en ambas zonas. En los nombres publicados por F. Mateu están mucho mas próximos al árabe literal que los de A. Masiá. Estudios conexos con estos son los de F. CODERA: *Apodos o sobrenombres de moros españoles.* "Mélanges Hartwig Derenbourg" (1909), 323-334; A. MARTÍNEZ PAIARES. *Estudio sobre los apellidos y nombres de lugar hispanomusulmanes* (Madrid, 1918; muy deficiente); J. ROSCA: *Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses.* "Al-Andalus" 22 (1957), 463-470 (véase la bibliografía citada en este último artículo); J. VERNET: *El Valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente.* BRABLB 23 (1950), 249-286; M. GRAU: *Contribución al estudio del estado cultural del Valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII.* BRABLB 27 (1957-58), 227-272. Los dos últimos trabajos contienen repertorios, bastante extensos, de los antroponimos de dicha región bajo el dominio musulmán.

2. También conocido con el nombre de Bailly-Baillière-Riera.

al elemento oficial, comerciantes, industriales, etc., por provincias y, dentro de éstas, por partidos judiciales y municipios. La mayor riqueza del AGE salta a la vista si se tiene en cuenta, sobre todo en los pueblos, que el número de teléfonos es muy escaso en comparación con el de alcaldes, maestros, comerciantes, industriales, etc., que viven sin tener en su domicilio dicho aparato. En cambio, presenta el inconveniente de disponer los apellidos por profesiones y cargos, lo cual hace su manejo muy lento e impide realizar estudios masivos. En resumen: Para una primera aproximación es preferible utilizar el *Anuario* y para precisar los resultados obtenidos con éste, conviene manejar el AGE.

Una lectura del *Anuario* permite ver[3] que la provincia de Tarragona tiene un 1,4 % de habitantes cuyo apellido paterno es de etimología árabe. Cabe pensar que, dentro ya de la Provincia, la distribución de los mismos no sea homogénea y que debe alcanzar una mayor densidad en los lugares que ocuparon, durante más tiempo, los moriscos, es decir, en la zona ribereña del Ebro. A un lado y otro de ese río se extienden hoy los partidos judiciales de Falset y Gandesa (prescindimos intencionadamente del de Tortosa), a cuyo análisis se procede, a continuación, reduciéndolo a los municipios en los que nos consta, directa o indirectamente, que hubo morerías (por esta razón se han añadido los de Tivenys y Benifallet) y algunos otros de su inmediata vecindad

Los principales apellidos anotados son:

ADELL: El *Diccionari català-valencià-balear* de Alcover y Moll (DCVB) lo deriva de *Atellus*. Dada la distribución del apellido se trata, probablemente, de una formación haplológica derivada de Atadill.

ALCOVERRO: Procede de *al-qubbayr*, «la cupulita», con vocal final de apoyo *o* (como en fulano).

AMBRÓS: Cf. J. Vernet: *Antropónimos árabes conservados en apellidos del Levante español*. «Oriens». 16 (1963), 154-161.

ARGILAGA: Citado en *Els llinatges*... En el siglo xv era apellido morisco. Cf. A. Masià: *Los moros*...

ARRÁEZ: Procede de *al-raʾīs*, «jefe».

ATADILL: Probablemente procede de la forma verbal substantivizada (como Taglib) *taᶜdil* con artículo. «Justo», «equitativo». Variante ALTADILL.

AYET: *Els llinatges*... lo deriva, dubitativamente, del latín *allietum*, «campo de ajos». Parece más probable que tenga una etimología árabe. En primer lugar figura ya en el siglo xv como nombre propio de los moriscos de la zona (cf. A. Masià: *Los moros*...) bajo las formas Eye, Aliet. Puede proceder de *ᶜayyād*, «recadero», o de *hayya*, «culebra» (recuérdese la expresión «es una culebra»), cuyas evoluciones fonéticas no parecen ofrecer dificultades (cf. el topónimo Beniaya). Se conserva, como nombre propio, en Marruecos.

AZUARA: Procede de *al-zuwāga*, nombre de una tribu bereber y de un poblado africano. El paso *g* > *r* para un oído no árabe, que confunde con facilidad las guturales, es probable. (Cf., a título de ejemplo, la especial transcripción *r* de la letra *gayn* por bastantes arabistas franceses del siglo pasado.)

3. Cf. J. VERNET: *Antropónimos de etimología árabe en el Levante español*, que aparecerá en breve en RIEEI.

4. Los datos del DCVB, muy interesantes y nutridos, se han tenido en cuenta muy relativamente por registrar, de modo casi exclusivo, la localización geográfica de los apellidos sin aludir a su número. Un buen estado de la cuestión puede verse en F. DE B. MOLL: *Els llinatges catalans* (Palma de Mallorca, 1959).

BIRANÉS: DCVB lo deriva de *bearnés*. Posible etimología árabe de (*yā*) *abi-l-dānis*. El paso *d* > *r* es frecuente (recuérdese «síndria»; cf. A. Steiger: *Contribución a la fonética del hispanoárabe y de los arabismos en el iberorrománico y en el siciliano*, Madrid, 1932, p. 133). «Padre del sucio, del impuro» (¿aludirá a una familia islamizada tardíamente?). Más dificultades presenta la etimología a partir de *barānis*, «miserables» (cf. Dozy: *Suplement* I, 79).

BISET: Procede de (*yā*) *abī Zayd*, antropónimo árabe.

BURATA: Aparece varias veces con la forma Buret en el *fogatge* de 1497 (cf. A. Masià: *Los moros...*). Procede de Abu Ridà, antropónimo árabe.

CARIM: Procede del antropónimo árabe Karīm.

CID: Procede del nombre árabe *sayyid*, «señor».

ECHE: Procede de *ʿily*, «cristiano», «renegado», «islamizado» (cf. Dozy: *Supplement...* II, 159). Como nombre propio existe aún hoy en día en Siria.

FANECA: Atestiguado ya, como apellido morisco, con la forma Feniga, en el *fogatge* de 1497 (cf. A. Masià: *Los moros...*). Procede de *fāniga*, «niñera», o de *haniqa*, «irascible».

GEBELL: *Els llinatges...*; fluctúa entre la etimología italiana y la árabe. Dada el área de distribución, creemos que se trata del arabismo *yabalí*, «montaraz».

MAMÉ: Procede de Muhammad/Mamede/Mamed. (Cf. A. Steiger: *Contribución...*, p. 261.)

MARGALEF: Cf. J. Vernet: *Antropónimos árabes...*

MARGALÉS: Procede de *marya*, «prado». El paso de *y* a *g* romance se realiza con cierta frecuencia. La *l* constituye un fonema colectivizante; cf. marjal, barrizal, robledal...

RADUA: Procede de Ridwān, antropónimo árabe de uso frecuente.

ROFÉS: Procede de *raffās*, «trillador».

ROFÍN: Procede de *rāhin*, «rehén», «delgado». Para el paso de *ā* > *o*, cf. A. Steiger: *Contribución...*, p. 311. Por lo demás, esta evolución, de tipo cananaico, es frecuente en los dialectos derivados del árabe.

RUFAT: Procede de *ruhāt*, «molineros» (Arrufat, «los molineros»).

SALADIÉ: Puede proceder de *sāhib al-diya*, «deudor del precio de la sangre», «homicida».

TURÚ: La etimología árabe, a partir de *taruu*, «rico», no es excesivamente clara. Sería tal vez preferible la bereber de *turugí* (aún hoy así en marroquí moderno), «perteneciente a la tribu de los *targa*» (una de las que formaron parte de la confederación almorávid).

VECIANA: *Els llinatges...* lo deriva del latín Vettiana, que, a su vez, procedería de Vettius. Podría ser, sin embargo, un derivado de (*yā*) *abī Zayyān* (nombre bereber). El paso *bi* > *be* (vg. Beceite) — *ue* — *ve*, es inmediato. *Zayyān*, con monoptongación (frecuente en los dialectos árabes) y paragoge de *a* y unión con el elemento anterior, daría Veciana.

VINALXA: Cf. J. Vernet: *Antropónimos árabes...*

Los nombres recogidos se distribuyen de la siguiente forma:

(*a* = nombre del municipio; tras éste, la indicación (m) indica que tuvo morería; *b* = número de habitantes; *c* = número de apellidos citados por el

AGE; *d* = número de apellidos citados por el *Anuario*; *e* = número de apellidos musulmanes; *f* = porcentaje de apellidos musulmanes respecto del total citado por el AGE; *g* = porcentaje de moriscos calculado por J. Iglésies en *Distribució comarcal de la població catalana a la primera meitat del segle XVI*, Barcelona, 1957.)

a	*b*	*c*	*d*	*e*	*f*	*g*
Falset	2338	217	73	3	1,38	
Capsanes	723	66	11	2	3,03	
García (m)	963	68	6	2	2,94	31,29
Guiamets	397	34	6	2	5,88	
Masroig	861	42	11	3	7,14	
Mora la Nueva	2784	182	46	3	1,64	
Tivisa (m)	2558	118	13	8	6,77	28,29
Vinebre (m)	700	60	9	3	5,00	55,26
Gandesa	3094	242	82	7	2,89	
Ascó (m)	1885	112	10	6	5,60	82,31
Benisanet (m)	1689	216	21	13	6,00	
Flix	4272	264	52	4	1,51	29,52
Miravet (m)	998	102	4	2	1,96	96,92
Mora (m)	3367	393	133	6	1,52	28,41
Ribarroja (m)	1920	102	10	4	3,96	
Tivenys (m)	1446	83	8	2	2,40	46,15
Benifallet	1479	93	11	6	6,45	49,10

Del cuadro se deduce: 1) Que el número de antropónimos moriscos y de origen árabe representa un 3,834 %, es decir, más del doble que el número (1,4 %) correspondiente a la provincia. 2) La media (4,010 %) de los municipios que tuvieron morería es ligeramente superior a la de los que no la tuvieron (3,659 %). 3) El bajo promedio alcanzado por Flix, a pesar de lo importante que fue su morería, tiene su razón de ser en la fuerte inmigración recibida en el transcurso de los últimos cien años como consecuencia de su desarrollo industrial. 4) La localización geográfica de esos apellidos, y en especial los porcentajes obtenidos para Tivisa (6,77 %) y el, a primera vista aberrante, de Masroig (7,14 %) pueden interpretarse teniendo en cuenta la endogamia, tan frecuente entre la gente de campo, y la falta de corrientes migratorias. La lectura de las listas de censo electoral de Tivisa me ha confirmado en la idea de que los tantos por ciento de apellidos de etimología árabe obtenidos son ligeramente inferiores a la realidad.

Todo lo dicho parece dar razón a la sospecha de J. Iglésies (*Distribució comarcal...*) respecto a la instalación geográfica de los colonos moriscos: «Sembla tenir tendència a separar-se de les dues grans localitats —Tortosa i Lleida— d'aquesta zona i a agrupar-se en localitats petites, on devia poder-se moure amb major llibertat.»

J. VERNET

Universidad de Barcelona.

ANTROPONIMOS ARABES CONSERVADOS EN APELLIDOS DEL LEVANTE ESPAÑOL

por

Juan Vernet
Barcelona

Hellmut Ritter zum 70. Geburtstage

En un trabajo reciente titulado *Antropónimos de etimología árabe en el levante español: ensayo metodológico* (En curso de publicación en los *Estudios dedicados a Jaime Vicens-Vives*) hemos analizado el reparto cuantitativo de los apellidos de etimología árabe en las provincias de Almería, Murcia, Alicante, Baleares, Valencia, Castellón, Tarragona, Lérida y Huesca, demostrando que el porcentaje de dichos apellidos va aumentando conforme se avanza hacia el sur y que su pervivencia es mayor en las zonas rurales que en las ciudadanas, fijando que en la actual provincia de Tarragona quedan como mínimo 5123 individuos descendientes de los moriscos. En el presente estudio vamos a inventariar algunos apellidos de etimología árabe.

La fuente utilizada fundamentalmente en este trabajo ha sido el *Anuario Telefónico. Año 1960-1961* que a pesar de sus limitaciones constituye un repertorio onomástico suficientemente completo y muy manejable (véase lo que decimos en la introducción del estudio antecitado) que nos ha permitido obtener 802 papeletas de apellidos árabes radicados en las provincias que nos interesan, escogidas teniendo en cuenta la distribución geográfica de los moriscos tal y como la ha establecido H. Lapeyre (*Géographie de l'Espagne morisque*, Paris, 1959. Cf. la reseña de J. Reglá en Saitabi 10/1960, 101-130). Los nombres así seleccionados no implican, en modo alguno, que sus actuales detentadores tengan sangre árabe en las venas. Para poder sospechar la ascendencia árabe de cualquier español (englobo bajo esta dominación a todos los individuos que hablan cualquier lengua Peninsular) sería necesario *pero no suficiente* — a falta de árbol genealógico bien establecido — que concurrieran en su apellido una o varias de estas circunstancias: *a*) que procediera de una voz árabe que no hubiera dado origen a ningún topónimo ni arabismo peninsular y, a ser posible, que ya fuera un antropónimo árabe (v.g. *Amete*); *b*) que en el caso de ser de origen no árabe (v.g. Anthonet, Ferragut, Martínez) cuando menos uno de sus ascendientes hubiese sido

procesado por la inquisición por mahometizante o tributado al pico en calidad de „moro". Estos testimonios dados los excesos cometidos por el Santo Oficio son poco convincente (cf. K. Garrad: *la inquisición y los moriscos granadinos*, 1525-1580, MEAH 9 núm. 1, 1960, 53-74); *c*) que el apellido en cuestión sea considerado, tradicionalmente, como propio de algún linaje musulmán (cf. por ejemplo lo que dice J. Caro Baroja: *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1957, p. 263).

Conocemos los apellidos aludidos en *b* gracias a las nóminas (en Cataluña fogajes) realizadas en la Edad Media con motivos fiscales, a figurar en los textos árabes o en los repartimientos. Los principales trabajos sobre el tema son: F. Codera: *Importancia de las fuentes árabes para conocer el estado del vocabulario en las lenguas o dialectos españoles desde el siglo VIII al XII* (Madrid, 1910); F. Codera: *Apodos o sobrenombres de moros españoles* en: „Mélanges Hartwig-Dérenbourg" (1909), 323-334; A. Martínez Pajares: *Estudio sobre los apellidos y nombres de lugar hispanomusulmanes* (Madrid, 1918. Muy deficiente); F. Mateu: *Nómina de los musulmanes de las montañas de Coll de Rates del reino de Valencia en* 1409, en: Al-Andalus 6/1942, 299-335; A. Masiá: *Contribución al conocimiento del censo de la población musulmana: los moros residentes en Cataluña según los fogajes de* 1491, 1497 *y* 1515, en: Tamuda 3/1955, 282-290; J. Bosch: *Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses*, en: Al-Andalus 22/1957, 463-470 (véase la bibliografía citada en dicho artículo). Han dado repertorios bastante extensos de antropónimos utilizados por los musulmanes del valle del Ebro J. Vernet: *El valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente*, en: BRABLB 23/1950, 249-286 y M. Grau: *Contribución al estudio del estado cultural del valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII*, BRABLB 27/1957-58, 227-272.

A) BENNÀSAR (72, citas)

1) BENNÀSAR: *Baleares*: 33, Palma; 2, Alcudia; 2, Ca's Concos; 1, Campanet; 2, Campos del Puerto; 9, Felanitx; 4, La Puebla; 3, Mahón; 1, Montuiri; 2, Muro; 1, Pollensa; 1, Porreras; 1, Puerto Sóller.
2) BENNASER: *Baleares*: 3, Palma; 1, La Puebla.
3) BENNASSER: *Baleares*: 1, Palma.
4) BENNAZAR: *Baleares*: 3, Palma.
5) BERNACER: *Valencia*: 2, Valencia.
6) BEN-NÁCER: *Valencia*: 1, Valencia; *Alicante*: 2, Alcoy.

Etimología: Ibn Naṣr (cf. F. Moll: *Els llinatges catalans*, Palma de Mallorca, 1959, p. 353). También nombre de un predio en la isla de Mallorca (cf. M. Asín: *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, ²1944, p. 93). El *Diccionari català-valencià-balear* de Alcover y Moll dice s.v. que este linaje se encuentra extendido por los siguientes lugares: Beniatjar, Gandía, Tabernes de Valdigna (*Valencia*) y Alaró, Alcudia, Bibisalem, Calvià, Campanet, Campos, Felanitx, Inca, Llubí, Palma etc. (*Baleares*). El epónimo de esta familia es un musulmán que se sometió a Jaime I en el momento de la conquista (cf. Ch. de Tourtoulon: *Jacme I le Conquerant*, Montpellier, 1867, II p. 625-626). A pesar de su

origen árabe algunos de sus miembros fueron procesados por judaizantes (? !) (cf. *Inquisición de Mallorca. Reconciliados y relajados* 1488-1691, ed. M. Perdigó, Barcelona, 1946, *indices*).

Los datos que aporta el *Diccionari* . . . de Alcover y Moll, muy interesantes y nutridos, no han sido tomados aquí como base por registrar sólo la localización geográfica de los apellidos, sin aludir a su densidad.

B) NACHER (65, citas)

1) NACHER: *Castellón*: 4, Alcora; 3, Villareal; *Valencia*: 38, Valencia; 1, Adzaneta; 2, Albaida; 1, Alcira; 1, Aldaya; 1, Betera; 4, Catarroja; 1, Corbera; 2, Cullera; 1, Liria; 1, Tabernes de V.; 2, Algemesí.
2) NÁCHEZ: *Valencia*: 1, Valencia.
3) NACHES: *Almería*: 1, Balerma.
4) NACHE: *Almería*: 1, Almería; 1, Balerma.

Etimología: Naǧǧār. Esta etimología parece segura, pues en el libro de *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías* (ed. C. Villanueva, Madrid, 1961) *índices* se encuentran varios personajes de este nombre. *Diccionari* . . . s.v. dice que este linaje se encuentra extendido por Adzaneta, Culla, Castellón, Vistabella, Valencia, Alfafar, Sollana, Burjassot, Vilallonga, Játiva, Alcoy, Biar, etc.

C) BABILONI (56, citas)

1) BABILONI: *Castellón*: 4, Castellón; *Valencia*: 2, Valencia.
2) BIBILONI: *Baleares*: 35, Palma; 3, Alaró; 2, Algaida; 7, Binisalem; 1, Capdepera; 1, Sancellas; *Alicante*: 1, Alicante.

Etimología: Patronímico de Babalyūn, ciudad egipcia (cf. el artículo de C. H. Becker en EI ²I, 1960, 865-866). F. Moll: *Els llinatges* . . . registra la primera cita en 1176. Cabe pues suponer que las personas que recibieron este apelativo tuvieron un origen egipcio, es decir, musulmán. *Diccionari* s.v. dice que este linaje se encuentra en Tàrrega, Valencia, Castellón, Alcora, Almassora, Borriol, Villarreal etc.

D) MASSOT (40, citas)

1) MASSOT: *Tarragona*: 1, Reus; *Lérida*: 1, Almacellas; 1, Balaguer; *Baleares*: 21, Palma; 1, Mahón; 1, Sancellas.
2) MASOT: *Tarragona*: 1, Flix; 2, Reus; 1, Fraga; *Lérida*: 1, Lérida; 1, Miralcamp; 1, Tárrega; *Huesca*: 1, Fraga; *Valencia*: 2, Valencia.
3) MASSUTI: *Baleares*: 1, Felanitx.
4) MASSOTI: *Valencia*: 1, Valencia; *Murcia*: 2, Murcia.

Etimología: Mas'ūd (cf. F. Moll: *Els llinatges* . . .p. 353). Como topónimo existe un Benimasot en la provincia de Alicante (cf. Asín: *Contri-*

bución . . . p. 91). *Diccionari* . . . s.v. dice que este linaje se encuentra en Cebrà, Flaçà, Gerona, Mont-Ras, Barcelona, Vilafranca del Panades, Reus, Flix, Lamacelles, Algerri, Almenar, Alicante, Mallorca etc.

E) CALAF (27, citas)

1) CALAFF: *Lérida*: 1, Mollerusa.
2) CALAF: *Lérida*: 1, Lérida; 1, Balaguer; 1, Tárrega; *Tarragona*: 1, Arbós; 1, Reus.
3) CALAFELL: *Baleares*: 9, Palma; 1, Ciudadela; 1, Esporlas; 1, Inca.
4) CALAFAT: *Baleares*: 7, Palma; 1, Capdepera; 1, Santa María.

Etimología: Xalaf (cf. F. Moll: *Els llinatges* . . . p. 181). Para la forma CALAFAT cf. J. M. Millás: *Desinencias adjetivales romances en la onomástica de nuestros judíos* (en „Estudios dedicados a Menéndez Pidal", I (1950), 125-133) y F. Moll, *loc. cit.* p. 294. Como topónimo se conserva en la provincia de Lérida. *Diccionari* . . . s.v. dice que este linaje se encuentra en Albinyana, Anglesola, Barbarà, Barcelona, Brafim, Castellví de la Marca, Masllorens, Puigpelat, Tarragona, Valencia, Valls etc . . .

F) FAYOS (25, citas)

Carece de variantes. *Valencia*: 2, Alberique; 1, Alcudia; 2, Algemesí; 1, Canals; 2, Carcagente; 2, Favareta; 1, Gandía; 1, Játiva; 5, Lugar nuevo de San Jerónimo; 1, Macastre; 2, Manuel; 2, Rotova; 2, Sueca; 1, Villanueva de C.

Etimología: Ḥayyūn, Ḥayyūṣ. Asín (*Contribución* . . . p. 106) registra el topónimo Fayón en Zaragoza. Para la forma Fayós véase E. García Gómez: *Hipocorísticos árabes y patronímicos hispanos* (Arabica 1, 1954, 129-135) y F. Moll: *Els llinatges* . . . p. 354 s.v. Maimús.

G) BENIMELI (25, citas)

1) BENIMELI: *Valencia*: 5, Valencia; 1, Oliva; *Alicante*: 1, Alicante; 2, Callosa de Segura; 1, Cañada; 1, Pego.
2) BINIMELIS: *Baleares*: 8, Palma; 2, Porto Cristo.
3) VILIMELIS: *Lérida*: 1, Villanueva de la Barca.
4) BENIMELL: *Valencia*: 1, Valencia.
5) BENIMERI: *Valencia*: 1, Oliva.
6) BENIMELLI: *Alicante*: 1, Alicante.

Etimología: Banī Malīḥ ó Banī Mālik. Esta última la sostiene el *Diccionari* s.v. que dice „aquesta etimologia és confirmada per la forma antiga que apareix a un document de l'any 1560 com a nom del poble que avuy se diu Benimeli". Sin embargo, Asín (*Contribución* . . . p. 91) y en pos de este F. Moll (*Els llinatges* . . . p. 353) recogen la primera.

H) GASULLA (24, citas)

1) GASULLA: *Tarragona*: 1, Tarragona; 1, Reus; 1, Tortosa; *Castellón*: 3, Morella; *Valencia*: 4, Valencia.
2) GASULL: *Tarragona*: 2, Tarragona; 1, Almoster; 1, Montblanch; 1, Reus; 1, Fulleda; *Valencia*: 5, Valencia; 3, Torrente.

Etimología: de Ğazūla ó Qazūla, nombre de una tribu presahariana citada por Idrīsī (*Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. Dozy-De Goeje, p. 70). El mismo nombre forma parte del topónimo Alcalá de los *Gazules* (cf. Asín: *Contribución* ... p. 70). F. Moll: *Els llinatges* ... p. 109 lo emparenta, a nuestro entender indebidamente, con el antropónimo peninsular *García*. *Diccionari* s.v. señala la primera cita en un documento de 1277 y dice que este linaje se encuentra en Caravelles, Castelló d'Ampuries, Pals, Parlabà, Rupià, Sarrià, Calaf, La Garriga, Barcelona, Igualada, Mataró, Cornellá, Albi, Albiol, Almoster, Castellvell, Tarragona, Montblanc, L'Ametlla, Villarreal, Valencia, Torrent, Denia etc. La forma Gasulla predomina en cambio, según la misma fuente en Hospitalet, Benicarló, St. Mateu etc.

I) MARGALEF (22, citas)

Carece de variantes. *Lérida*: 1, Lérida; *Tarragona*: 1, Tarragona; 4, Amposta; 1, Ascó; 1, Benifallet; 1, La Aldea; 1, La Figuera; 1, Mora la Nueva; 1, Perelló; 7, Reus; 1, Tivisa; 1, Tortosa. *Baleares*: 1, Palma.

Etimología: Marğ Xalaf (cf. F. Moll: *Els llinatges* ... p. 194). Existe como topónimo en la provincia de Tarragona. *Diccionari* s.v. dice que se encuentra extendido por Tarragona, Valls, Cambrils, Benifallet, Falset, Marça, Tivissa, Ginestar, Mora d'Ebre etc.

J) JODAR (18, citas)

Carece de variantes. *Castellón*: 1, Segorbe; *Valencia*: 1, Catarroja; *Murcia*: 1, Murcia; 3, Cartagena; 11, Lorca; 1, Los Barreros.

Etimología: Ğawdar. Existe como topónimo en la provincia de Jaén (cf. Asín: *Contribución* ... p. 115 sobre la forma Šawḏar = Jódar). La historia de este patronímico en el mundo andalusí puede verse esbozada en E. Terés: *Linajes árabes en al-Andalus según la Ŷamhara de Ibn Ḥazm* Al-Andalus 22, 1957, 104.

K) MAIMÓ (15, citas)

1) MAIMÓ: *Tarragona*: 1, Arbós; 1, Bañeras; 1, La Aldea; *Baleares*: 6, Palma; 1, Ca's Concos.
2) MAYMÓ: *Lérida*: 3, Tarrega; *Valencia*: 1, Valencia.
3) MAYMÓN: *Valencia*: 1, Valencia.

Etimología: Maymūn (cf. F. Moll: *Els llinatges* . . . p. 354). Este antropónimo abundaba muchísimo en Mallorca durante la dominación musulmana, pues Ramón Lull lo utiliza siempre que quiere dar nombre a un musulmán cualquiera y equivale a nuestro *fulano* actual o a los *Juan* y *Pedro* que utilizamos en los ejemplos gramaticales. *Diccionari* s.v.: Linaje extendido por San Feliu de Guixols, Barcelona, Montornés, Lliça de Munt, Mataró, Mollet, Molins de Rey, Argentona, Tarragona, Reus, Garcia, Arboç, Altafulla Ginestar, Tortosa, Aranyò, Useres, Alicante, Mallorca etc.

L) BENEJAM (13, citas)

Carece de variantes. *Baleares*: 9, Ciudadela; 3, Mahón; *Valencia*: 1, Valencia.

Etimología: Banī ʿAğam. Para otras etimologías puede verse F. Moll: *Els llinatges* . . . p. 308 y Asin: *Contribución* . . . p. 86 al explicar el topónimo Benejama.

M) VINAIXA (11, citas)

1) VINAIXA: *Tarragona*: 1, Benisanet; 2, Mora la Vieja; 1, Reus; *Castellón*: 2, Nules; 1, Portell de Morella.
2) VINAJA: *Castellón*: 1, Vinaroz; *Valencia*: 1, Valencia.

Etimología: Ibn ʿĀʾiša (cf. F. Moll: *Els llinatges* . . . p. 355). Existe como topónimo en la provincia de Lérida (cf. Asín: *Contribución* . . . p. 142). Un clan omeya tuvo este nombre (cf. Terés: *Linajes árabes* . . . p. 83).

N) AVENTIN (10, citas)

Carece de variantes. *Huesca*: 4, Graus; 1, Monzón. *Lérida*: 5, Lérida.

Etimología: Ibn Ḥamdīn. Las formas intermedias están documentadas: Auenhamdin (1144), Abeandin (1146). Cf. J. M. Lacarra: *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, EEMCAZ 3/1949, 612, 617.

O) AMBROS (4, citas)

Carece de variantes. *Huesca*: 1, Alcampel; *Baleares*: 1, Palma; *Valencia*: 2, Valencia.

Etimología: ʿAmrūs. Asín: *Contribución* . . . p. 75 lo cita como topónimo en las provincias de Cáceres, Granada y Madrid. F. Moll: *Els llinatges* . . . p. 121 lo deriva del latín *Ambrosius*.

P) AMATE (4, citas)

1) AMATE: *Almería*: 1, Gádor; 1, Huercal-Overa.
2) AMETIS: *Almería*: 2, Benahadux.

Etimología: Aḥmad. Asín (*Contribución* . . . p. 75) cita un topónimo Amete como despoblado de la provincia de Almería.

Q) BUJALDON (3, citas)

1) BUJALDÓN: *Almería*: 1, Los Gallardos; 1, Purchena.
2) BUJALDÁN: *Almería*: 1, Purchena.

Etimología: Abū Xaldūn. La variante Bujaldán parece ser una errata de imprenta del *Anuario*.

ANTROPÓNIMOS DE ETIMOLOGÍA ÁRABE EN EL LEVANTE ESPAÑOL: ENSAYO METODOLÓGICO

Entre los actuales apellidos españoles, se conserva una serie bastante surtida, pero no excesivamente numerosa, de voces de origen árabe. Así, por ejemplo, Abda, Abdón, Abenoza, Abitar, Abenza, Abinzaga, Adalid, Aguacil, Aixa, Alacid, Albacar, Albacete, Albalat, Albarracín, Alberca, Albir, Alborch, Albuquerque, Alcacer, Alcaide, Alcalá, Alcalde, Alcántara, Alcañiz, Alcaraz, Alcázar, Alcoba, Alcolea, Alcover, Aldea, Alfageme, Alfarrás, Alférez, Alfarom, Alfocea, Algaba, Alguacil, Alhama, Alhambra, Almagro, Almansa, Almarcha, Almarza, Almazor, Almeida, Almenar, Almodóvar, Almunia, Almuzara, Alquezar, Amate, Arabí, Arrabal, Arraez, Atalaya, Aventín, etc., etc.

Todos estos apellidos pueden emparentarse, sin dificultad, con raices árabes y, en su mayor parte, derivan de topónimos. Pueden agruparse atendiendo a su significación, a los esquemas morfológicos de los que proceden e, incluso, al ámbito geográfico en que predominan. Muchos de ellos pasaron a ser antropónimos en fechas relativamente tardías y, por tanto, no cabe creer que sus actuales poseedores tengan relación de parentela con los musulmanes españoles. Son voces que, en definitiva, ya se habían integrado, con valor propio, en el léxico de las lenguas peninsulares y así como hoy se fundan nuevos núcleos de población con el nombre de *aldea* y éstas nada tienen que ver con la colonización árabe medieval, tampoco el apellido *Aldea* (provincias de Tarragona y Baleares) tiene que ver, en principio, con nuestros antepasados semitas. Lo mismo podría decirse de rambla (cauce arenoso de un río) y de los *Rambla* (Castellón de la Plana) o de los Medina, Alcalde, Alcaraz, Alcázar, Cid, etc. Las personas así apellidadas tienen tanta sangre árabe como los musulmanes que en el siglo XVI se llamaban García, Ferragut, Ferrer, Castillo, Torres, Amargós, Anthonet, etc., algunos de cuyos nombres encontramos citados con anterioridad al

siglo XI [1] y que se explican por la conversión en masa, al islam, de la población de la Península en el momento de la conquista.

Al lado de estos apellidos de etimología clara coexisten otros que crean alguna confusión, pues son susceptibles de recibir una doble interpretación etimológica, al igual como sucede con los topónimos. Así como entre estos *Borja* puede explicarse por la etimología árabe *burŷ* (torre) [2] y del germánico común *burgs* [3], así los antropónimos Guzmán, Gomar, Gasull, Ambrós... tienen —o pueden tener— dos etimologías distintas, la semítica y la indoeuropea. Es muy probable que los guzmanes, los gomares etc. hoy existentes tengan por epónimos a dos individuos bien diferenciados y que la adscripción al uno o al otro, al cristiano o al musulmán solo pueda hacerse, si algún día se llega a disponer de material suficiente para intentarlo, tras analizar caso por caso.

Para realizar un inventario exhaustivo de los actuales apellidos de etimología árabe sería preciso recurrir a las listas del censo electoral o a las fichas del documento nacional de identidad y tras su despoje sistemático habría que proceder a ordenarlos alfabéticamente. Este camino es prácticamente, materialmente, casi imposible de seguir, pues exigiría un trabajo ímprobo de varios años y sólo, que sepamos, se encuentra iniciado en las Baleares (Estudio General Luliano) y en Cataluña (Oficina románica de lingüística y literatura, Biblioteca Balmes, Barcelona). En estas circunstancias no queda más remedio que recurrir a repertorios

[1] Conocemos estos apellidos gracias a las nóminas (en Cataluña fogajes), realizadas en la Edad Media con motivos fiscales, a figurar en textos árabes o en los repartimientos. Los principales trabajos sobre el tema son F. CODERA: *Importancia de las fuentes árabes para conocer el estado del vocabulario en las lenguas o dialectos españoles desde el siglo VIII al XII* (Madrid, 1910); F. CODERA: *Apodos o sobrenombres de moros españoles* en «Mélanges Hartwig Dérenbourg» (1909), 323-334. A. MARTÍNEZ PAJARES: *Estudio sobre los apellidos y nombres de lugar hispanomusulmanes* (Madrid, 1918, muy deficiente), F. MATEU: *Nómina de los musulmanes de las montañas de Coll de Rates del reino de Valencia en 1409*, «Al-Andalus» 6 (1942), 299-335; A. MASÍA: *Contribución al conocimiento del censo de la población musulmana: Los moros residentes en Cataluña según los fogajes de 1491, 1497 y 1515*, «Tamuda» 3 (1955), pp. 282-290; J. BOSCH: *Dos nuevos manuscritos y papeles sueltos de moriscos aragoneses*, «Al-Andalus» 22 (1957), 463-470. (Véase la bibliografía citada en este artículo). J. VERNET: *El Valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente*, BRABLB 23 (1950), 249-286 y M. GRAU: *Contribución al estudio del estado cultural del valle del Ebro en el siglo XI y principios del XII*, BRABLB 27 (1957-58), 227-272. Todos ellos han dado repertorios bastante extensos de antropónimos de dicha región bajo la dominación musulmana.

[2] Cf. M. ASIN: *Contribución a la toponimia árabe de España*, Marid-Granada ² 1944; J. VERNET: *Toponimia arábiga*. En «Enciclopedia lingüística hispánica» 1 (1959), 561-578.

[3] Cf. J. COROMINAS: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1961.

de tipo comercial. Dos son los que están al alcance de la mano: 1) el *Anuario General de España*[1] que agrupa al elemento oficial, comerciantes, industriales, etc. por provincias y dentro de éstas por partidos judiciales y municipios y 2) el *Anuario Telefónico* que si bien contiene muchos menos antropónimos que el anterior presenta, en cambio, la ventaja de agruparlos alfabéticamente y en bloques de mayores dimensiones: por provincias y municipios. Hemos tomado como base de nuestro trabajo el *Anuario Telefónico. Año 1960-61* (citado en lo sucesivo como *Anuario*).

Ambos repertorios plantean inmediatamente el problema de la interpretación cuantitativa de sus datos, pues sólo inventarían a determinadas categorías de españoles: el primero, a aquéllos que desempeñan un cargo oficial o pagan una contribución; el segundo, a aquéllos que tienen teléfono. Dado que el número de teléfonos por habitante no es el mismo en todas las provincias es necesario, para comparar los valores de unas con otras, determinar previamente este valor y de aquí pasar al tanto por ciento de apellidos de etimología árabe con respecto a la población total de la provincia. El número de teléfonos por habitante se ha obtenido considerando que una columna del *Anuario* tiene 65 abonados y la página de 4 columnas, 260. En este número, evidentemente, se encuentran incluidos los nombres de corporaciones (ayuntamientos, diputaciones, universidades, sociedades mercantiles etc.) que *no* son antropónimos. Para haber sido exactos, hubiéramos debido tenerlos en cuenta y restarlos del número total para determinar exactamente el número de antropónimos del *Anuario*. Sin embargo, un breve sondeo nos ha mostrado que su cuantía es de poca monta en comparación con el ingente número de antropónimos propiamente tales que figuran en el *Anuario*. La ordenación de las provincias estudiadas según el mayor o menor número de teléfonos por habitante coincide, en líneas generales, con el ordinal de las recaudaciones por el impuesto de consumos de lujo y de renta[2].

[1] También conocido como Bally-Baillière-Riera. Barcelona, 1961; 4 tomos. Los datos que aporta el *Diccionari català-valencià-balear* de ALCOVER-MOLL, muy interesantes y nutridos, no han sido tenidos en cuenta aquí por registrar sólo la localización geográfica de los apellidos sin aludir a su densidad. Un buen estado de la cuestión puede verse en F. de B. MOLL: *Els llinatges catalans*, Palma de Mallorca, 1959.

[2] La comparación la hemos hecho a base de los datos del *Anuario estadístico de España. Edición manual* (Madrid, 1959) y *Estudio sobre la repartición de la renta anual en España* (Bilbao, 1958).

La selección de los apellidos se ha hecho teniendo en cuenta únicamente el paterno o primero, dado que en el *Anuario* falta, con relativa frecuencia, el materno. En caso de haber contado los dos, se hubiese complicado, notablemente, el trabajo estadístico. La elección de las provincias levantinas se ha hecho teniendo a la vista el excelente trabajo de H. LAPEYRE: *Géographie de l'Espagne morisque* [1] y su orden de lectura ha sido el siguiente: Alicante, Murcia, Almería, Castellón, Tarragona, Huesca, Lérida, Baleares y Valencia. En nuestras notas hemos prescindido de todos aquellos nombres que nos han parecido discutibles (Guzmán, Gomar, etc., pero no Gasull y derivados). A pesar de esta precaución es posible que hayamos incluido algún nombre de etimología no árabe, que esperamos que quede compensado por la exclusión de otros cuyo origen árabe es poco aparente. Debe ser así, pues el porcentaje de antropónimos de origen árabe seleccionados (882) que corresponde, por su inicial, a las distintas letras del alfabeto, se corresponde, sensiblemente, con el de topónimos seguros (986) registrados por Asín, bajo la misma inicial. Los casos de discrepancia notable se encuentran en la *M* (topónimos 6,2 °/₀ frente a 12,2 °/₀ y la *A* (topónimos 40,8 °/₀ frente a 28,2 °/₀). Pero estas diferencias pueden explicarse por la especial contextura de topónimos y antropónimos. En estos últimos, en los que frecuentemente se integra la *kunya* «abū», ésta sufre aféresis de *a* y pasa a *b* (Abū Jaldón) Bujaldón, etc. Además la partícula filiativa *ibn*, *ben*, se prefijaba muchas veces al nombre. De aquí que para comparar los porcentajes de topónimos y antropónimos haya que tomar ambas letras, la *a* y la *b* a la vez. Así se obtienen valores más parecidos (topónimos 58,3 °/₀ frente a 47 °/₀) [2]. En cambio no acertamos a explicar de modo completamente satisfactorio, la discrepancia de valores en la *m* [3].

Al elaborar nuestro inventario hemos desglosado la capital de la provincia de ésta [4] y hemos contado los individuos con apellidos de etimología árabe en cada caso y reducido la cifra así obtenida a un

[1] Cf. la crítica de dicha obra hecha por J. REGLA: *Los moriscos: Estado de la cuestión y nuevas aportaciones documentales*, «Saitabi» 10 (1960), 101-130.

[2] Estos mismos cambios siguen experimentándose en los dialectos neoárabes. Véase, como ejemplo las páginas que el *Anuario* dedica a las ciudades del Norte de África.

[3] Una primera razón la constituye la existencia de apellidos muy difundidos (Meca, Medina...)

[4] Damos aquí las gracias a nuestro amigo, Prof. Sales, catedrático de estadística, con quien hemos comentado el método aquí seguido y a quien se debe la idea de desglosar el campo de la capital.

valor ponderado a base de multiplicar el número de apellidos por el de teléfonos por habitante. Obtenido este producto (número *probable* de habitantes con nombre de etimología árabe) se ha calculado su porcentaje respecto de la población total (de la capital o de la provincia). Los resultados se encuentran reunidos en el siguiente cuadro:

(a= nombre de la capital; b = miles de habitantes; c = páginas del *Anuario;* d= 260 c; e = número de habitantes por teléfono; f = número de apellidos de etimología árabe registrados en el *Anuario;* g= apellidos ponderados; h = tanto por ciento).

a	b	c	d	e	f	g	h
Almería . .	76	8	2080	36,5	85	3102,5	4,0
Prov.	281	9	2340	120,0	120	14400	5,1
Murcia . . .	237	20	5200	45,8	126	5770,8	2,4
Prov.	520	35	9100	57,1	231	13190	2,5
Alicante. . .	104	20	5200	20,0	128	2560	2,5
Prov.	530	49	12740	41,9	182	7625	1,4
Palma	125	32	8320	15,0	406	6090	4,9
Prov.	297	18	4680	63,4	209	13250	4,4
Valencia . .	544	128	33280	16,3	1386	22591	4,1
Prov.	803	63	16380	49,0	643	31507	3,9
Castellón .	53	9	2340	22,6	79	1785	3,3
Prov.	272	14	3640	74,8	136	10172	3,7
Tarragona.	39	7	1820	21,4	27	577	1,4
Prov.	318	29	7540	42,1	108	4546	1,4
Lérida . . .	53	10	2600	20,3	62	1258	2,3
Prov.	271	24	6240	43,4	71	3081	1,1
Huesca .	22	4	1040	21,2	19	402	1,8
Prov.	346	14	3640	95,0	102	9690	2,8

En el cuadro que antecede se puede observar:

1) El número de apellidos de etimología árabe aumenta, progresivamente, al avanzar de norte a sur, excepto en dos provincias: Alicante y Murcia. Frente al 4,1/3,9 de Valencia presentan los valores 2,5/1,4 y 2,4/2,5 respectivamente, para subir bruscamente en Almería a 4,0/5,1. Este hecho, que no esperábamos, nos ha llevado a releer el *Anuario* en lo que a esas provincias se refiere. Comprobado que no hubo error de contaje, hemos examinado los valores obtenidos por

H. LAUTENSCH [1] para los topónimos y hemos visto que en la misma región se produce un descenso similar: Valencia 19,1 topónimos por cien mil habitantes, Alicante, 29,5; Murcia, 13,2; Almería, 45,7. Esta anomalía —para los antropónimos— puede tener varias explicaciones: a) Una emigración mayor a las grandes ciudades, Barcelona y Madrid en primer término, de murcianos y alicantinos; en segundo —muy importante en épocas pretéritas, pero aún cercanas a nosotros— al Oranesado. Los valores numéricos de estas corrientes emigratorias hacia Barcelona han sido establecidos por MARÍA DE BOLOS [2] y al margen de cualquier interpretación cuantitativa queda bien reflejada en las páginas del *Anuario* dedicadas a Barcelona, las cuales constituyen una fuente inagotable de variantes gráficas que permiten establecer las etimologías de varios nombres. b) Una sustitución más radical de mudéjares y moriscos por poblaciones cristianas de otras regiones españolas. c) Los repobladores tenían su apellido definitivamente fijado y no lo alteraron al entrar en contacto con la toponimia local.

2) En todas estas provincias —excepto Valencia y Baleares— el número absoluto de apellidos de etimología árabe es mayor en el campo que en la ciudad. El fenómeno se explica por la gran densidad telefónica de Palma (1:15) y Valencia (1:16).

3) La provincia de Huesca presenta mayor número de antropónimos que la de Lérida, lo cual se corresponde bien con los porcentajes de topónimos.

Podríamos plantearnos el problema de si existe alguna relación de parentela sanguínea entre los actuales poseedores de estos apellidos y los antiguos musulmanes de la Península (árabes, bereberes, mudéjares o moriscos) que habitaron en las mismas regiones. Considerado el asunto en bloque creemos que es prácticamente imposible resolverlo, a pesar de existir alguna que otra relación numérica curiosa y en un caso, el de la provincia de Tarragona, quizás interesante. NADAL y GIRALT han establecido [3] que en la provincia de Tarragona quedó un núcleo de

[1] *Maurische Züge im geographischen Bild der iberischen Halbinsel:* I, *Ueber die topographischen Namen arabischen Ursprungs in Spanien und Portugal,* (Bonn, 1960) que constituye una reedición del artículo publicado en el mismo título en «Die Erde» 3-4 (1954), 219-243 y recogido por J. VERNET en *Toponimia...*

[2] *La inmigración en Barcelona en los dos últimos decenios.* «Estudios Geográficos» 20, núm. 75 (1959), 209-249 con datos sumamente interesantes desde 1900.

[3] *Ensayo metodológico para el estudio de la población catalana de 1553 a 1717.*— FHM 3 (1953), 239-284. Estos datos han sido acogidos y aceptados por H. LAPEYRE, p. 107 y 209.

moriscos residuales de 397 familias (1.588 ó 1.985 individuos según sean 4 ó 5 el número de miembros de la familia). El aumento vegetativo desde 1615 hasta 1950 puede estimarse en un 3,3 [1], lo cual equivale a decir que los descendientes actuales de dicho núcleo de población asciende a unas 6.000 almas. Esta cantidad es del mismo orden que la obtenida por nosotros (5.123) para el número de personas que en la actualidad tienen apellidos de etimología árabe. Estos valores tan próximos constituyen, como hemos dicho, una simple curiosidad, puesto que para llegar a su interpretación correcta habría que establecer, caso por caso, la evolución histórico-filológica de los distintos apellidos, conocer el porcentaje de moriscos con nombre romance que figuran en los fogajes, determinar las corrientes migratorias de dicha provincia y añadir al censo de ésta aquellos apellidos de origen tarraconense y etimología árabe que figuran en el *Anuario* de Barcelona. Pero a pesar de estas consideraciones, la similitud numérica parece permitir el sacar una conclusión interesante: que los 5.123 individuos tarraconenses que en la actualidad llevan apellidos de etimología árabe, representan la cifra mínima de descendientes de los moriscos de dicha región.

J. VERNET

[1] Coeficiente calculado a base de los datos del *Anuario estadístico de España*...

UN TEXTO DE AL-ᶜAQQĀD (1889-1964) SOBRE BLASCO IBÁÑEZ

Por
MARCELINO VILLEGAS

Se trata de una reflexión sobre la obra y la vida del escritor español con motivo de su muerte; al-ᶜAqqādla publicó el 10 de febrero de 1928; Blasco Ibáñez murió el 28 del mes anterior.

Los principales focos de atracción del artículo me parecen estos dos:

1) Que al-ᶜAqqādse apoya en Blasco Ibáñez para hablar de sí mismo y de la realidad egipcia.

2) Que se revela muy alejado de España y lo español, realidades exóticas para él.

El texto nos ofrece, pues, la oportunidad de ver algo nuestro en el espejo del otro (que se mira en el espejo que desde aquí se le brinda), un espejo que deforma, aunque mucho menos que los del callejón del Gato; la admiración es sincera, la implicación en los temas, mucho más; el tono lo da el frío doctoral de quien se ha pasado parte de la vida enseñando y la otra poniendo los puntos sobre las íes.

Quiere esto decir que el texto que presento vale más para conocer a al-ᶜAqqād que para conocer a Blasco Ibáñez. Y es natural, ya que al-ᶜAqqād lo ha escrito y Blasco Ibáñez es sólo la ocasión. Aunque el interés del artículo estriba no tanto en lo que dice como en que al-ᶜAqqād lo escribiera.

Los temas que destaca son los suyos propios: el inconformismo, la mujer, la insobornabilidad, el amor, la intensidad de la experiencia, el rigor en la expresión. Cuando menciona el antimonarquismo y el anticlericalismo de

Blasco Ibáñez lo hace sabiendo que habla de cosas tan pertinentes en su país que ni las subraya ni las disimula: son pura evidencia. Igual pasa con la maldad de la aristocracia.

Cuando habla del derecho de la mujer a vivir independiente se percibe un deje de extrañeza, el de quien ha predicado en el desierto; pero también el de quien no acaba de creérselo. al-ᶜAqqād sigue, e incluso aplaude, la misoginia de Blasco Ibáñez, pues de misoginia se trata, aunque Blasco Ibáñez le buscara razones sociales e históricas indudables a su rechazo. La aprobación de al-ᶜAqqād no tiene, por cierto, nada de raro, ya que era misógino él mismo en un país donde hay intensas actitudes misóginas por la razón que Blasco Ibáñez da al final de «Los cuatro hijos de Eva». Las mujeres egipcias han ideado disfraces sorprendentes a partir de las ideas de sus detractores, caricaturas que les permiten defenderse en la lucha; como las tentadoras y las mujeres de su casa que Blasco Ibáñez ideó en sus novelas.

Lo lejos que España está para ᶜAbbās Maḥmūd al-ᶜAqqād se ve porque explica el nombre y los apellidos de Vicente Blasco Ibáñez. El efecto de espejo frente a espejo arroja entonces imágenes jubilosas e instructivas, cuando al-ᶜAqqād interpreta como etnógrafo algo familiar para nosotros. En la traducción que sigue restablezco el uso habitual (Blasco Ibáñez), aunque el original dice siempre Ibáñez, menos en el título. Como se ve en la explicación que da, al-ᶜAqqād conocía al escribir este artículo el valor de cada uno de los tres elementos que componen el nombre del escritor español, pero el contexto sugiere que al-ᶜAqqād pensó un tiempo que Blasco era el nombre e Ibáñez el apellido.

El efecto de lejanía resulta más que de la cultura árabe misma (entonces la tendencia habría sido soldar los dos elementos del apellido), de que la comunicación se produce a través de una cultura intermediaria. Ocurre entonces que los datos han sufrido una primera adaptación o lectura y también que el receptor árabe no lee desde su cultura, sino desde su conocimiento y su relación con la cultura intermediaria; y la cultura que ésta le transmite como parte excéntrica de ella.

Una cosa que al-ᶜAqqād ve claro en Blasco Ibáñez es que vivió como un personaje de las novelas que escribía y además que las novelas que escribía eran igual que el personaje desmedido que Blasco Ibáñez hizo de sí. Lo que no logra al-ᶜAqqād es convencer de que ese personaje resultaba ejemplar, modélico; los datos que aduce para ello parecen sacados de una película o un libro no muy buenos sobre Hollywood en la época del cine mudo.

El artículo tiene un interés informativo al margen y es que menciona tres escritores prestigiosos y muy populares en la época que ahora no lo son, los caracteriza y los valora sucintamente desde aquella perspectiva.

«Blasco Ibáñez» forma parte del *Sāᶜāt bayna l-kutub* (he utilizado la edición de al-Maktaba l-ᶜaṣrīya, Beirut-Sidón 1979, pp. 387-393). Las notas que

aparecen al pie de la traducción son mías; en el texto he añadido las fechas de primera edición de las obras y las de nacimiento y muerte de los autores citados. Los títulos árabes de las obras de Blasco Ibáñez que aparecen en el texto se apartan del original en el caso de: *Cañas y barro* (al-Garīna l-ḥamrāʾ), *La catedral (Ẓill al-kanīsa), y Entre naranjos* (al-Fayaḍān). Las versiones de los fragmentos citados son del propio al-ʿAqqād a partir de la traducción inglesa; no traduzco estas citas, sino que reproduzco siempre el original. En todos los fragmentos citados hay supresiones, condensaciones, cambios de registro y tono y alguna adición; de la familia real dice la versión árabe no sólo que vive a costa del contribuyente y con más presupuesto que la enseñanza (que es lo que dice *Entre naranjos*), sino también que lleva «una vida de holganza y ocio» (fī ʿayš l-kasal wa-l-biṭāla).

De Blasco Ibáñez se han vertido al árabe sólo textos breves; el cuento traducido más antiguo que conozco lo incluyó Gānim ad-Dabbāg en su antología *Qiṣaṣ min al-Garb* (Mosul 1950), tomándolo del inglés; en el número de noviembre de 1966 de la revista «al-Aqlām» (Bagdad), apareció «La condenada» (Ḍaḥiyat al-ʿadāla), traducido por Salīm Ṭāhā at-Tikritī. Fernando de Agreda me comunica que la revista «al-Anwār», de Tetuán, publicó en su número 15 (1949), una versión del capítulo XVI de *La vuelta al mundo de un novelista* (1921), dedicado a Indonesia; que a principio de los años 60 aṭ-Ṭāhir Aḥmad Makkī tradujo y publicó en «al-Ahrām» (El Cairo) «La tumba de Alī-Bellús» (Ḍarāḥ aš-šayḫ ʿAlā), de *Cuentos valencianos* (O.C., I, pp. 83-86); y que Salīm Tāhā at-Tikritī hizo lo propio con «Venganza moruna» (Kafāfa š-šaraf), de *La condenada y otros cuentos* (O.C., I., pp. 138-141), en «al-ʿArabī» (Kuwait), número 203 (1975).

[Después de redactada esta introducción he encontrado dos traducciones de Blasco Ibáñez bastante anteriores a las arriba señaladas. Se trata de: «Hafla 'ars» (La cencerrada, de *Cuentos valencianos*. O. C., I, pp. 33-44), versión de 'Abd al-Laṭīf an-Naššār, publicada en «ar-Risāla», 12 (15-7-1937, pp. 714-720) y de ««'Aŷūz aṣ-ṣūra l-mutaḥarrika» (La vieja del cinema, véase nota 5 al texto traducido), versión de Muḥammad Maḥmūd ad-Dawwāra, publicada en la misma revista, 36 (15-7-1938, pp. 631-648].

Tanta lentitud y tan escaso sentido de la oportunidad (todas estas traducciones se hacen cuando Blasco Ibáñez ya no es quien fue), valoran por contraste la curiosidad intelectual y la capacidad para informarse de ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād, mostrando que algo que en un principio parece actividad mecánica es en realidad meritorio resultado del esfuerzo personal.

BLASCO IBÁÑEZ

A principios de este año había cuatro célebres personalidades de la novela en el mundo; la supremacía en este arte les pertenecía y sólo alguno de ellos cuatro podía ser el rector de los narradores de todo el mundo. Eran el

ruso Merezhkovski (1865-1941) (*), el inglés Hardy (1840-1928), el francés Bourget (1852-1935) y el español Blasco Ibáñez (1867-1928).

Las cualidades de Merezhkovski proceden de su facultad para combinar arte, religión e historia de tal modo que la mezcla late con la sangre de la vida y se enjoya con las galas de la creación. En ninguna de sus novelas falta el enfrentamiento de religiones ni el paganismo del artista, que ensalza formas y cuerpos, ni la representación de los factores históricos como si fuesen personajes puestos por un magno autor en un vasto escenario. O como si las personas fueran estatuas creadas para adornar y ser contempladas. Es un mundo que se recorre como un museo lleno de paradigmas y tipos.

Las cualidades de Hardy proceden de la pasión por la sencillez del campo; de la fe en la predestinación, en que el destino es quien decide grandezas y miserias en la vida; de mostrar a las personas como juguetes en manos de la naturaleza, que los rompe y se divierte con ellos sin propósito definido; de fundir todo ello en un molde poético donde conviven el distanciamiento olímpico para con las emociones humanas y la humanidad de un poeta a quien las penas han dejado sin lágrimas.

Las cualidades de Bourget proceden de la habilidad para urdir los episodios de la novela y de la sutileza y la veracidad con que imagina los caracteres y aclara los recovecos de la conciencia, cosa en que a veces cae en lo prolijo; hasta tal punto que el lector no acaba de saber si le aburre o si el autor ha derivado de los personajes de la novela a sus estudios y sus teorías sobre la vida y la gente (1).

Pues las cualidades de Blasco Ibáñez son todas esas y muchas más. En alguna de sus novelas, en *Sónnica, la cortesana* (1901), por ejemplo, se asemeja a Merezhkovski en la manera de revivir la historia y de revestirla con las galas del arte; en la manera de llegar a la quintaesencia del paganismo y de la adoración de las formas y los cuerpos. En otras novelas, sin embargo, en *Los muertos mandan* (1909), *Flor de mayo* (1895), *La horda* (1905), *Cañas y barro* (1902), *Entre naranjos* (1900) y *La bodega* (1905) en especial (aunque, en general, ocurre en toda su producción), compite con Hardy en la descripción de la vida suburbana, de las preocupaciones de labradores y obreros y de paisajes abiertos. También se asemejaría a él en la fatalidad y en la burla del tiempo, si no fuera porque suaviza este tema con una compasión desconocida para el distante y ciego destino de Hardy, ajeno a cuantos sufrimientos y esperanzas le rodean.

(*) Tanto en las obras de este escritor publicadas por Espasa Calpe en su Colección Austral, como en los diccionarios que he podido consultar, su apellido aparece transcrito Merejkovsky.

(1) Paul Bourget fue psicólogo además de novelista. Publicó unos *Ensayos de psicología* y unos *Estudios de psicología contemporánea*. Blasco Ibáñez tiene un estudio sobre Bourget, aparecido en 1920. (Cfr. O.C., Aguilar, Madrid, 1967, 8.ª ed., pp. 1666-1679). El primer párrafo empieza así: «Una novela de Bourget (dejando aparte su tesis, que resulta simpática o antipática según las creencias del lector) es siempre una novela bien hecha, bien construida, con personajes que inspiran interés, con una acción interesante y dramática».

En la minuciosidad de la representación se parece a Bourget, pero sin la afectación ni la artificiosidad, sin nada de ese estilo doctoral que hace pensar en el quirófano y en el Tratado. Cuando lo que se tiene en las manos es una novela de Blasco Ibáñez no se percibe en ningún momento que se está leyendo algo que un hombre ha escrito con el propósito de analizar las almas y de diseccionar diferentes tipos de emociones. Quien quiera hacer la prueba lo tiene a mano en todas las novelas, en todos los personajes, en todas las situaciones de este escritor; conseguido como sin esfuerzo, analizado sin parcialidad ni dispersión.

Si lo que se desea es deducir el protagonista tipo de todas las novelas de Blasco Ibáñez se comprobará que éste consta de menos observaciones veraces y detalladas que los protagonistas de las novelas de Bourget; y puede costar esfuerzo familiarizarse con esta clase de protagonista, pero cuando se consigue se comprende que el análisis psicológico alcanza su mayor perfección cuando se produce sin señales de intencionalidad ni continuas llamadas de atención. Puede ocurrir que Blasco Ibáñez se engolfe en la descripción y que persiga enseñar y dar lecciones olvidando la acción y los personajes; pero él se lo permite como quien relata oralmente se permite llamar la atención de los oyentes sobre algún tema al margen relacionado con su relato. Y si los oyentes confían en la habilidad sin falla y en la amenidad del narrador para relatar y hacer digresiones le escucharán con total entusiasmo. Y es indudable que pueden entusiasmar las muestras de la amplia curiosidad y de la experiencia de las cosas de este mundo que aparecen en las obras del espléndido escritor. Van de las prendas y las palabras de los hombres del mar a las de la historia pasada y presente, a las de la música, la filosofía y las artes, a las de la guerra y sus preparativos, a la biografía de grandes personalidades y escritores. Blasco Ibáñez muestra un conocimiento sinigual de la vida de España (2) en todas las épocas y todas las regiones donde sus gentes han ido asentándose. Y todo ello junto a una variedad natural y fácil en la composición de figuras de hombres y mujeres de todas las clases sociales, de todo tipo de caracteres y conducta. Sobresale particularmente en la composición de personajes femeninos, tanto si los condena como si atrae la simpatía hacia ellos porque sufren por el amor tormento. Salvo que se trate de mujeres de la depravada clase noble de su país, que desprecia, no perdiendo ocasión de incitar a sus compatriotas a vilipendiarla y a alzarse contra ella. A ésas no duda en privarles del don del amor y en someterlas a las pasiones, porque, como dice en su novela *Los muertos mandan,* a su modo de ver el amor requiere genio, exactamente igual que el arte o la poesía, y no todas las naturalezas están dotadas de esa genialidad ni todos los que hablan de ella están dotados para gozar de sus bellezas:

«¡El amor! Todos se creían con derecho a él y el amor era como el talento, como la belleza como la fortuna, una dicha especial que sólo gozaban contadísimos privilegiados... Por suerte, el engaño venía a ocultar esta cruel de-

(2) El original dice al-Andalus, pero el resto de la frase y que más adelante se refiera a al-Andalus como la «época musulmana», no dejan duda de que aquí significa España.

sigualdad, y todos los humanos acababan pensando nostálgicamente en la juventud, creyendo haber conocido realmente el amor, cuando no habían sentido otra cosa que el delirio de un contacto de epidermis» (3).

Blasco Ibáñez da a la mujer aquello a que tiene derecho en el mundo y le reconoce la capacidad de plantearse las cosas de la vida lo mismo que los hombres. En su novela *Los enemigos de la mujer* (1919) queda sobremanera claro.

En su cuento «Los cuatro hijos de Eva» el narrador relata una visita que Dios hizo a Eva después de la expulsión del paraíso. Eva se prepara para recibirle, agradarle y recuperar la deferencia perdida. Luego avía a los preferidos y mete a los demás en el establo. ¡Y tenía tantos! La comitiva divina llegaba ya. Dios tuvo a bien conceder al primero de los niños presentes fuerza, al segundo elocuencia, al tercero justicia y al cuarto dinero. Y cuando, al ver que Dios se iba, Eva sacó a los demás del establo sucios y llorosos Dios les impuso trabajar eternamente para sus cuatro hermanos y servirles. A los que ordenó trabajar de continuo para los demás son los obreros y los siervos. En este punto un oyente hace una objeción al narrador:

«—¿Y las mujeres? ¿Qué hace usted con las mujeres? (...) Eva seguramente tendría alguna vez hijas, pues de no ser así no existirían mujeres actualmente y las hay en todas partes (...) Lo que yo le pregunto es cuál fue la suerte de las hijas de Eva».

Y el narrador le contesta:

«Bien se ve (...) que el que ha hecho esa pregunta es joven y sin experiencia (...). Dios, con ser Dios, no puede dar nada a las mujeres (...). Después que están en el mundo su única esperanza es el hombre. Todo lo que son y lo que tienen se lo deben al hombre. Para ellas es el trabajo de los pobres, el poder de los que gobiernan, las hazañas de los soldados, el dinero de los millonarios. Ellas son las que tuercen con más facilidad la dureza de la Justicia... No; las mujeres no tienen que pedir nada a Dios, pues lo reciben de los hombres... Y los hombres cuando trabajan por la gloria, por la ambición o por amor al dinero no hacen en el fondo más que trabajar por ellas y para ellas» (4).

En este cuentecillo está resumida la opinión de Blasco Ibáñez sobre las relaciones naturales entre hembras y machos, tanto pobres como ricos.

Blasco Ibáñez estaba tan dotado para el cuento como para la novela; a diferencia de otros narradores, que sólo son maestros en uno de los dos gé-

(3) I, ii. En O.C., ed. cit., II, p. 314.

(4) El cuento pertenece a *El préstamo de la difunta y otros cuentos* (1921). Cfr. O.C., II, pp. 1614-1627. Lo citado en pp. 1624 y 1627. al-ʿAqqād menciona los dones en orden diferente al relato: «el poder de juzgar», «tú serás el hombre de guerra, el héroe», «tú dirigirás los negocios», «tú serás el Orador». «Los cuatro hijos de Eva» es tratamiento más extenso de un cuento anterior «El establo de Eva» (*Cuentos valencianos*, 1893). Cfr. O.C., I, pp. 81-83.

neros. Blasco Ibáñez se centra en el estado psicológico y lo plasma en cuentos notables donde trabaja más la descripción y la representación que la anécdota y las situaciones. En mi vida olvidaré a la vieja que pierde a su nieto en la guerra y luego le ve en una película de ambiente bélico (5). Tampoco olvidaré su descripción de la grandeza de la maternidad en «El monstruo» (6). Ni la de la actitud del hombre apodado el Palomo en «Ṭalqa ẓ-ẓalam». Ni la del obrero que cruza el desierto para cumplir la promesa que ha hecho a su santa madre (7). Tampoco olvidaré su descripción de «Noche servia» (8), ni la de «El empleado del cochecama» (9), ni la de la Virgen loca (10), ni la de los muchos personajes que ha descrito en sus cuentos del modo más sencillo, más hermoso y más auténtico. Son imágenes que se graban en las páginas de la memoria y que no se borran ni con la lectura de otros libros ni con las experiencias que deparan los días.

Cuando cité el nombre de Blasco Ibáñez unido al de Thomas Hardy no podía suponer que tendría que deplorar la muerte del gran novelista muy poco después de haber deplorado la del gran poeta, pues ha querido la suerte que los dos grandes entre los grandes de la literatura de hoy se hayan ido en el curso de un mes (11). La pérdida que su muerte supone para las letras universales no se enjugará durante meses ni durante años.

Blasco Ibáñez nació en la ciudad de Valencia el año 1867. El oficio para el que estudió fue la abogacía, pero el oficio en que empezó su actividad fue el periodismo. Ibáñez no es su apellido ni el apellido de su padre, sino el de su madre, pues en España el uso es que figuren en el nombre el apellido paterno y el apellido materno. Se formó en el amor a la libertad y la república y se contó entre los partidarios del estado cubano cuando en la isla se produjo el levantamiento en pro de la independencia. Los desórdenes que provocó la victoria cubana le obligaron a refugiarse en Italia escondido en un barco (bājira), pues su vida peligraba (12). Estuvo preso numerosas veces (13) y en la cárcel supo lo que es sufrir, el más amargo sufrir. Pero no varió de opinión ni cejó en su hostilidad contra el gobierno monárquico porque, como dice por boca del diputado de *Entre naranjos,* cuando interviene en su turno de orador, pensaba que:

«En el mantenimiento de la casa real se gastaba más que en enseñanza pública. El sostenimiento de una sola familia resultaba de más valía que el

(5) «La vieja del cinema» *(El préstamo de la difunta y otros cuentos.* O.C. II, pp 1566-1576).

(6) Id., pp. 1535-1538.

(7) No he conseguido localizar estos dos cuentos.

(8) *El préstamo de la difunta y otros cuentos* (O.C., II, pp 1549-1552).

(9) Id., pp. 1610-1614.

(10) «Las vírgenes locas», id., pp. 1562-1565.

(11) Thomas Hardy falleció el 11 de enero de 1928; Blasco Ibáñez el 28 del mismo mes y año.

(12) «Había ido a Italia disfrazado de marino, e hizo el viaje en un *velero*», citado en la biobibliografía de O.C., I, p. 11. Subrayado mío.

(13) «He estado preso unas 30 veces», id., p. 10. Entre 1930 y 1931 al 'Aqqāq pasó seis meses en la cárcel.

despertar a la vida moderna de todo un pueblo. En Madrid, en la capital, a la vista de todos ellos, las escuelas instaladas en inmundos zaquizamís; iglesias y conventos surgiendo de la noche a la mañana como palacios encantados en las principales calles. En ventitantos años de Restauración, más de cincuenta edificios religiosos, completamente nuevos, estrechando la capital como una cintura de edificios flamantes; y, en cambio, una sola escuela moderna, como la de cualquier población moderna de Inglaterra o de Suiza» (14).

Estas y otras verdades parecidas pone en boca del diputado liberal en la Cámara. Ellas eran las que le hacían aborrecer el régimen monárquico y clerical y las que le impulsaron a combatir sin tregua ni cuartel ambos poderes. Él mismo fue diputado y pronunció discursos parecidos en la Cámara, para la que fue elegido siete veces como representante de Valencia, su lugar de origen. Su aversión a los alemanes y su apoyo a los aliados durante la guerra mundial, con sus escritos y novelas, quizá fuera resultado de su indignación contra los reyes germanos que impusieron en su país un régimen despótico y clerical. Los frailes eran dueños de la mitad de la tierra, que explotaban y esquilmaban sólo por aparentar y por capricho. Contra tales reyes hizo la más dura requisitoria en su novela *La catedral* (1903), haciéndoles responsables de la postración y la miseria en que cayó la península después de haber florecido y haber nadado en la opulencia durante la época musulmana (15).

Los suyos reconocieron que era sincero, que su pesar era auténtico, y le amaron hasta la adoración. Le invitaron a dar conferencias sobre literatura y arte en América del Sur y en el puerto de Buenos Aires le recibieron 80.000 personas que le dieron la bienvenida con el respeto que se usa con las autoridades y con el amor que se usa con los padres. Recorrió aquellos lugares de norte a sur e instó a sus habitantes a colonizar lo que por colonizar estuviere. La respuesta que le dieron fue favorable y se apresuraron a llevar a la práctica sus consejos. Así conquistó el mundo de la agricultura y la industria igual que había conquistado el mundo de las letras y la política. No obstante, no soportó mucho tiempo la política, cuyas intrigas y artificios le afligían como no podía ser menos en un reformador independiente y honesto. Acabó por aborrecerla, y la confianza en su utilidad para regenerar y renovar vaciló. Se consagró, pues, al saber y las letras en exclusiva y gastó en ambos su esfuerzo, su fama y su riqueza. Sólo en una cosa siguió creyendo: en la piedad por sus compatriotas ignorantes y pobres y en el castigo de sus injustos y cobardes tiranos. Vivió odiado por éstos, desterrado en la frontera con su país. Su casa estaba en una hermosa colina. Allí escribía cartas y novelas; desde allí alquilaba aeroplanos para hacer llegar pasquines a las gentes de ciudades y pueblos que no tenían acceso a sus libros, sus cartas, sus novelas.

Y murió en el exilio.

No creemos que tuviera un credo preciso con que tranquilizarse como

(14) III, ii. O.C., I., pp. 676-677.

(15) O.C., I., pp. 1003 y ss; especialmente 1003-1004.

se tranquiliza el fiel con su credo religioso. Porque, según dice en su novela *Mare Nostrum* (1918), consideraba que:

«Todas las religiones se desmenuzaban al sufrir un frío examen, y, sin embargo, producían santos y mártires, verdaderos superhombres de la moral. Todas las revoluciones resultaban defectuosas e ineficaces al quedar sometidas a una revisión científica, y, no obstante, habían engendrado los mayores héroes individuales, los más asombrosos movimientos colectivos de la Historia (...). Nacer, crecer, procrearse y morir no bastaba para crear una historia: todos los animales hacían lo mismo. El hombre debe añadir algo más que sólo él posee: la facultad de imaginarse el porvenir... ¡Soñar! Al patrimonio de ilusiones legado por los hombres anteriores había que agregar una nueva ilusión o un esfuerzo para realizarla» (16).

El credo de Blasco Ibáñez era la confianza en esa capacidad; la regeneración de su patria que es el pivote en torno al cual giraba su credo. Cuando se desencadenó la gran guerra su deseo fue que la victoria de los aliados supusiera la consolidación de la libertad y la caída de las monarquías obsoletas. Por ello se dedicó en cuerpo y alma a sustentar la causa de los aliados: visitó el frente muchas veces y escribió *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* (1916), que hizo volar su fama de oriente a occidente y de la que se ha dicho que es el libro de mayor circulación después de la *Biblia*. No quiso preocuparse de hacer fortuna con ella y se la vendió a un periodista americano en 60 guineas (17); una novela que ha dado al editor miles y miles. Pero lo que a él le preocupaba era la causa de la justicia y la libertad, porque creía en ella. Y porque venciera nunca flaqueó ni escatimó nada de cuanto estaba en su mano; ni el talento ni los bienes que poseía.

¡Un hombre que era gloria de su patria ha muerto lejos de ella! ¡Qué lección! El mañana nos hará comprender lo que de esencial hay en ella; algo que se ha repetido muchas veces: luchar por la mejora nunca es estéril.

10 de febrero de 1928

(16) XII, O.C., II, p. 1211.

(17) Un funcionario medio ganaba mensualmente 17 guineas en el Egipto de la época. Las 60 guineas serían unos 25 dólares. Blasco Ibáñez conservó, no obstante, para sí los derechos de adaptación cinematográfica; y siguió de cerca la realización de *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* (1921). Cfr. Jeanne, René y Ford, Charles, *Histoire illustrée du cinéma muet* (Marabout, Verviers 1981, p. 230).

LIBROS PUBLICADOS POR MIEMBROS DEL CONSEJO DE REDACCIÓN DE LA REVISTA

Por
MARCELINO VILLEGAS

BERNABÉ PONS, Luis F., *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili* (Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1988, 275 pp.)

El núcleo de este trabajo es la edición de una obra escrita por el autor hispano-musulmán Ybrahim Taybili en el siglo XVII. Dicha edición ocupa las pp. 137-267 y va precedida por un estudio sociohistórico (pp. 31-68), titulado «La circunstancia morisca» y otro lingüístico, literario y temático (pp. 69-132), titulado «Aproximación al texto». Estos dos estudios liminares tienen por título general «Texto y contexto».

El libro lleva introducción de Míkel de Epalza «El escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses» (pp. 5-26) y se cierra con una bibliografía (pp. 269-274).

EPALZA Míkel de, *La disputa de l'ase* (Moll, Palma de Mallorca 1987, 208 pp.) y *Llibre de Bons Amonestaments i altres obras* (Moll, Palma de Mallorca 1987, 111 pp.)

Edición popular de dos obras de Anselm Turmeda, con indicaciones bibliográficas generales e introducción a cada uno de los textos.

EPALZA Míkel de, *Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne* (Les éditions du Cerf, París 1987, 238 pp.)

Esta obra está incluida en una colección titulada «Jésus depuis Jésus», dedicada a estudiar su figura desde diversas perspectivas. *Jésus otage* consta de tres partes, subdividida cada una en varios apartados. Esas tres partes se titulan: 1.ª) «Les conditionnements historiques des trois religions hispaniques»; 2.ª) «Les sources sur Jésus»; 3.ª) «Juifs et musulmans face au Jésus des chrétiens». Presta especial atención a los aspectos polémicos que marcaron la relación entre las tres religiones en la Península Ibérica.

EPALZA, Míkel de, y VILAR, Juan Bautista, *Planos y mapas hispánicos de Argelia. Siglos XVI-XVIII. Volumen I: Estudio, catálogo e índices* (IHAC, Madrid 1988, 401 pp.)

La obra, que incluye, además del texto castellano su traducción francesa, se compone de un importante aparato gráfico y de un estudio. Tiene un total de 15 capítulos; los cuatro primeros constituyen el aparato científico; los otros once reúnen y catalogan gran parte del material gráfico.

El primer capítulo justifica la obra, precisa su estructura y metodología e informa sobre los fondos catalogados. El segundo desarrolla un panorama histórico de la presencia española en Argelia. El tercero estudia el circuito defensivo de Orán-Mazalquivir y el cuarto la ciudad de Orán, «una ciudad europea en el Mágreb central».

Los mapas incluidos en la obra están distribuidos del siguiente modo: 1) Del conjunto de Argelia y de su costa; 2) La costa occidental; 3) La costa oriental; 4) La bahía de Orán y Mazalquivir; 5) Mazalquivir: puerto, castillo, bastiones, fortificaciones; 6) Orán y su recinto defensivo: generales, murallas y fortificaciones exteriores, la Alcazaba, plaza de Armas, cuarteles y otros edificios públicos, iglesias y conventos, arrabales y alrededores; 7) Las cinco grandes fortalezas de Orán: Santa Cruz, San Felipe, San Andrés, Rosalcázar, San Gregorio; 8) Anejos militares de Orán; 9) Argel: vistas generales, construcciones militares; 10) Argel, siglo XVIII: vistas generales, ataques españoles; 11) Bujía y Arzew.

Los planos y mapas que aparecen en la primera parte del trabajo (hasta la p. 161) están reproducidos en color; el resto, en blanco y negro.

EPALZA, Míkel de, (ed.) *Agua y poblamiento musulmán (Simposium de Benissa, abril 1987)* (Ayuntamiento de Benissa 1988, 151 pp).

La obra incluye trabajos de 11 estudiosos, más tres textos de introduc-

ción, los tres breves. Los 11 trabajos que constituyen el cuerpo del libro enfocan el tema desde diferentes perspectivas: estética (texto de María Jesús Rubiera), jurídica (texto de Míkel de Epalza), técnica (texto de A. y F. Kassab), toponímica (textos de R. Pocklington y E. Casanova), arqueológica (texto de A. Khelifa). Los restantes trabajos plantean diferentes temas urbanísticos relacionados con el agua.

MARÍN, Manuela (ed.), *Estudios onomástico-bibliográficos de al-Andalus,* I (C.S.I.C., Madrid 1988, 610 pp.)

Este volumen es el primer fruto del equipo de trabajo formado en 1982, en el marco del proyecto internacional *Onomasticum Arabicum.* La finalidad de este grupo de trabajo es informatizar el contenido de los diccionarios biográficos andalusíes y, en segundo término, realizar estudios de detalle a partir del material inventariado.

La obra contiene, por una parte, índices biográficos confeccionados a partir de diversas obras, y, por otro, estudios de detalle sobre temas variados.

RUBIERA, María Jesús, *La Taifa de Denia* (Instituto Juan Gil-Albert-Ayuntamiento de Denia, Alicante 1988, 2.ª ed., corregida, 172 pp.)

La obra consta de una introducción y 7 capítulos. Éstos están dedicados, respectivamente a: el marco geográfico e histórico (1), los orígenes del reino (2), Muŷāhid en su aventura insular y en el reino de Denia (3 y 4), el gran Reino de Denia (5), Iqbāl ad-Dawla (6) y la cultura del reino de Denia y las Baleares (7).

Completan el trabajo tres apéndices: uno dedicado a las fuentes árabes, a la bibliografía el segundo y a los índices de nombre de lugar y persona el último.

RUBIERA, M.ª Jesús, *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer* (Hiperión, Madrid 1988, 2.ª ed. aumentada, 196 pp.)

En esta nueva salida la obra consta de un prólogo de Antonio Fernández Alba, una introducción de la autora, un glosario de nombres de personas, lugares y cosas y 10 capítulos; los nueve primeros figuraban en la primera edición, el décimo aparece por primera vez en ésta. Los motivos tratados en los diez capítulos de la obra son: los palacios míticos (1), Salomón, el gran cons-

tructor (2), las ciudades fantásticas (3), los palacios (4), jardines, albercas y aguas fluyentes (5), baños (6), mezquitas (7), palacios de al-Andalus (8), Granada (9), miniatura, disputa y coda (10).

RUBIERA, M.ª Jesús, *Bibliografía de la literatura hispano-árabe* (Universidad de Alicante, Alicante 1988, 75 pp.)

El libro consta de una introducción general, donde la autora sitúa su esfuerzo en la línea de trabajos sobre el tema y define la materia objeto del trabajo. Cada uno de los ocho apartados en que se divide lleva a su vez una breve introducción.

Dejando de lado el apartado inicial (bibliografía general de la literatura árabe medieval), los temas objeto de esta bibliografía se reparten del siguiente modo: obras generales sobre literatura hispano-árabe, poesía estrófica, poesía y prosa en época omeya, los taifas y sus epígonos, la época almorávide-almohade, la literatura en la crisis almohade y la emigración del siglo XIII, Reino de Granada (siglos XIII-XV).

La obra incluye asimismo un apéndice con adiciones y un índice de abreviaturas utilizadas.

En total, la bibliografía consta de 613 fichas.

NOVEDADES BIBLIOGRÁFICAS SOBRE EL CORÁN Y MAHOMA

Por
LUIS F. BERNABÉ
MÍKEL DE EPALZA

En 1979 el doctor Julio Cortés Soroa, arabista bilbaíno y profesor en la Universidad de North Carolina (U.S.A.), ofrecía la primera edición de su excelente traducción del Corán al castellano (1). Ahora hay que celebrar el que esa traducción al castellano haya aparecido dentro de una edición bilingüe, con el texto árabe original, a dos columnas: Julio Cortés, *Al-Qur'ān al-Karīm. El Corán. Edición, glosario y traducción*, Indice analítico por Jacques Jomier, New York, AKZ Publications, 1987, VII-XXVIII-634 pp; distribución para Europa: Al-Hidaya International, 37 Princess Avenue, Waltford Herts WD1 7RR, United Kingdom.

Es ésta, creemos, una buena ocasión, para presentar una serie de publicaciones recientes sobre el Corán y sobre Muhámmad (transcripción más fiel de Mahoma de acuerdo con el nombre original en árabe), situándonos especialmente en el conjunto de las obras sobre estos temas en las lenguas hispánicas (2).

Como quiera que el árabe es la lengua única e idónea en la que las enseñanzas del Corán pueden ser transmitidas con toda fidelidad, los teólogos musulmanes consideran la traducción como un mero comentario de los significado, conceptos o ideas (*maᶜānī*), por lo que el sistema del texto bilingüe es

(1) Julio Cortés, *El Corán*, Madrid, Editora Nacional, con sucesivas ediciones y reimpresiones, hasta la desaparición de esa editorial, pasando la edición, a partir de 1986, a la editorial Herder de Barcelona

(2) Ver ya un precedente de este tipo de estudios en: J. Vernet, «Coránica» *Al-Andalus*, Madrid, 27, (1962), 449-454; M. de Epalza, «Una nueva traducción castellana del Corán», *Almenara*, Madrid, 4, (1973), pp. 239-242

«obligatorio» para las traducciones islámicas del Corán a lenguas no árabes (aljamía). En España, se dieron traducciones parciales y comentarios coránicos en textos manuscritos de mudéjares y moriscos, los últimos musulmanes de la Península, ya sean en caracteres árabes, pero reproduciendo el romance hispano, o en caracteres latinos (3). Estos hispanomusulmanes fueron progresivamente perdiendo el habla de sus mayores ante las condiciones terriblemente adversas en las que iban transcurriendo sus vidas, hasta llegar al punto de que les fue inaccesible el Corán, a no ser por medio de unas traducciones aljamiadas que -posiblemente siguiendo el entonces prestigioso modelo otomano- acercaron el Libro Sagrado musulmán a la única lengua en la que se expresaban (4).

Pero pronto se vio que no era únicamente el árabe en lo que mudéjares y moriscos habían disminuido de forma alarmante sus conocimientos; también en lo referente a todo el universo islámico la situación que se habían visto obligados a sobrellevar había sido muy perjudicial para sus conocimientos, de tal forma que se hicieron imprescindibles unas glosas o comentarios coránicos que fueran interpretando y explicando las enseñanzas de Allah (5). Tales comentarios fueron ampliándose sucesivamente para poder aprehender en su totalidad el complejo *corpus* religioso islámico y, al mismo tiempo, dotar a los hispanomusulmanes de una visión sólida de su religión que les sirviese como elemento fundamental de afirmación personal frente a la mayoría cristiana: de aquí nacieron las narraciones y poemas en alabanza a Allah, Muhammad y la religión islámica que se perpetuarán -ya definitivamente en el mismo romance que hablaban sus enemigos religiosos- más allá de las fronteras peninsulares, cuando el exilio de esta comunidad fue ya un hecho consumado (6).

Pero a las razones religiosas que exigen tal composición a las versiones no árabes del Corán, hay que añadir para los estudiosos del Islam y de su texto fundamental la comodidad de la edición bilingüe a dos columnas, tal y como se ha realizado en otras lenguas, sea encuadrando en la misma página el texto coránico árabe con la escritura en otra lengua (sistema utilizado por los turcos desde los años veinte, en que cambiaron la escritura árabe por

(3) Ambas producciones son, *stricto sensu*, aljamías en tanto lengua no árabe, si bien se suele utilizar el término en los últimos tiempos al hablar de una literatura aljamiada para referirse a la escrita en romance pero con caracteres árabes

(4) *Vid.* Teresa Losada, *Estudios sobre Coranes Aljamiados*, Tesis Doctoral, Barcelona, 1977; Wilhelmina Al-Ganabi, *La Escuela Coránica de Denia: Abū ᶜAmr ᶜUtmān b. Saᶜīd Ad-Dānī. Figura, obra formativa y obra escrita*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1988; María José Hermosilla, «Una versión aljamiada del *Corán*, 58, 1-3», *Al-Qanṭara*, IV, (1983), pp. 423-427

(5) J. Vernet, «Traducciones moriscas de 'El Corán'», *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden, 1967; J. Vernet y L. Moraleda, «Un Alcorán fragmentario en aljamiado», *Brablb*; 33, (1969-1970); J. Vernet, «La exégesis musulmana tradicional en los Coranes aljamiados», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Oviedo, 1972 (Madrid, 1978); C. López Morillas, *The Qur'an in sixteenth-century Spain: six morisco versions of sura 79*, London, Tamesis Books, 1982

(6) *Vid.* por ejemplo Toribio Fuente Cornejo, *Poesía religiosa aljamiado-morisca*, Tesis Doctoral, Universidad de Oviedo, 1985, por lo que se refiere a una primera producción todavía con caracteres árabes; en cuanto a las obras ya plenamente en romance, esencialmente escritas ya en el exilio, *vid.*, Luis F. Bernabé, *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988

la latina), sea con los dos textos en páginas diferentes enfrentadas, como ha sido hecho recientemente en la versión inglesa por una editorial libanesa de El Cairo y en la magnífica traducción francesa de Denise Masson (revisada por el muftí libanés Subhi Saleh).

Era también esa misma editorial libanesa la que buscaba arabistas españoles para realizar la edición bilingüe al castellano, pero, como se ha señalado, la asociación pakistaní Aza Khana-e-Zahra ha sido la primera en llevarla a término. Y hay que felicitarse de que la traducción usada haya sido la del profesor Julio Cortés, pues une a la fidelidad al texto original una gran corrección del léxico religioso castellano correspondiente a las en absoluto fáciles de traducir nociones religiosas árabes. Otro de sus méritos más eminentes es su sencilla belleza estilística en castellano, exigible para un texto de gran valor estético como es el Corán en árabe. Un solo inconveniente podría otorgársele a esta edición bilingüe: su elevado precio, que pudiera ser quizá abaratado con reimpresiones más asequibles en ediciones españolas.

Pero no solamente la traducción de Cortés conoce repetidas ediciones en España. Otras varias vienen reseñadas en la laboriosa obra realizada y editada por The Research Centre for Islamical History, Art and Cultura, de Istanbul: el catálogo de traducciones a diversas lenguas titulado *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Quran. Printed Translations 1515-1980* (7). Con una excelente presentación bibliográfica, recoge 35 ediciones en castellano entre las páginas 415-425, si bien la número 1515/11, editada en Copenhague en 1970, debe estar en esperanto y no en castellano: son las ediciones hechas por Bergua (1931, pero también las del mismo, no identificado al aparecer con sus siglas J.B.B.O., en 1931, 1945 y otras), Cansinos (1951, 1954, 1961, 1973), Cansinos y Abboud (1953, 1974), Hernández Cata (1913, 1936, 1937), Cortés (1979, 1980), García-Bravo (1907, 1972), Murguiondo (1875), Ortiz (1872), Garber de Robles (1844), Rahhal y Peralta (1945), Vernet (1953, 1963, 1973, 1980) y también las traducciones parciales de Borrego (1844), Cardona (1965), Gavaldá (19567 y Machordom (1980).

Al listado de este catálogo cabría añadir, para antes de 1980 -fecha tope que se ha fijado- que la traducción del profesor Juan Vernet de 1963 es nueva con respecto a la de 1953, y que fue reimpresa en 1967, 1973 y 1983 (Editorial Planeta), mientras que la de 1980 sigue la de 1953 (Editorial Plaza y Janés). La traducción, en ediciones económicas, de Bergua del año 1931 estaba por su 10.ª edición en 1978, a partir de su forma definitiva establecida en 1975. La de García-Bravo del año 1907, fue reimpresa en 1972, así como en 1979, 1983 y 1986, ésta última por Ediciones Gaviota de Barcelona, aunque sin mención del nombre del traductor. La traducción de Cortés de 1979, reimpresa en 1980, fue reedictada también por Editora Nacional en 1984.

---

(7) Edición preparada por Ismet Binark y Halit Eren, con introducción del director del Research Centre Dr. Ekmeleddin Ihsanoglu, Istanbul, 1406H/1986JC, 34-880 pp.

Habría, por tanto, que completar con estos añadidos en castellano la importante obra bibliográfica realizada en Istanbul, puesto que no consta que haya habido traducciones editadas en catalán y gallego, si bien se anunció una en euzkera. Desde el punto de vista sociológico, esta proliferación de ediciones, que son generalmente reimpresiones y además de viejas traducciones a las que los editores no tienen que pagar derechos de autor, indica una importante demanda y una elevada curiosidad por parte del público lector hispánico.

Por otra parte, no es necesario insistir, por obvio y conocido, que no todas estas traducciones tienen el mismo valor: sólo las de Vernet y Cortés se han hecho directamente a partir del árabe. A las que han tenido la revisión de un árabe (Abboud, Rahhal), no cabe suponerles por este hecho una competencia especial; y, finalmente, hay introducciones a algunas de esas versiones que contienen afirmaciones particularmente ofensivas contra las creencias musulmanas (Murguiondo, Bergua).

Acerca de publicaciones recientes sobre el Corán, hay que mencionar que el Centro Islámico en España ha editado en fechas recientes la traducción al castellano hecha por Raisuni del ya clásico estudio divulgativo que hiciera el intelectual argelino Malek Bennabi en 1946, en plena ocupación francesa (8). Por su parte, José Antonio Pacheco ha realizado un estudio de carácter filosófico sobre los Libros Revelados que hay que reseñar por su originalidad dentro de la producción hispánica sobre el tema, aunque es necesario señalar que privilegia dentro de su estudio a los libros hebraicos y a las interpretaciones esotéricas del Libro del Islam (9).

Un instrumento de trabajo muy importante para el estudio del Corán acaba de aparecer en España, aunque debido a dos estudiosos canadienses: se trata de *Las concordancias del Corán*, de Hanna E. Kassis y Karl I. Kobbervig (10). Se trata de un índice del léxico coránico, transcrito en letras latinas, por raíces, explicando el significado de cada término y señalando los versículos del Corán en los que aparece. Hasta ahora, para encontrar una determinada palabra en el Corán había que utilizar libros de concordancias escritos sólo en árabe y con la simple mención léxica. Dos índices complementarios hacia el final de la obra hacen este libro particularmente valioso para las investigaciones islamológicas: el «Vocabulario Asociado con el Nombre Divino» (pp. 683-738) y un «Indice» final de conceptos hispánicos con sus correspondientes raíces léxicas en árabe, que funciona -en cierta manera- como vocabulario español-árabe para el léxico coránico (pp. 739-882).

---

(8) Malek Bennabi, *El Fenómeno Coránico*, Madrid, 1986, 125 pp.

(9) José Antonio Antón Pacheco, *Symbolica Nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del Libro*, Barcelona, 1988, 230 pp.

(10) Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, 882 pp. En esta obra se han omitido algunas partículas frecuentísimas, con justificación de tales omisiones en p. XX). *Vid.* un precedente en árabe de este nuevo libro: Muhammad Fu'Ād ᶜAbd al-BĀqī, *Al-Muᶜŷam al-mufahris li-alfaz al-Qur'ān al-karīm*, El Cairo, 1965

Pasando de las publicaciones sobre el Corán a las que se centran en Muhámmad, su revelador como Profeta del Islam, hay que recoger al reciente libro de Juan Vernet, que realiza en edición popular una biografía del personaje, utilizando generalmente traducciones directas de textos árabes, del Corán y de biografías medievales (11). Entre tantas biografías en castellano que son traducciones de autores extranjeros, se distingue, pues, esta obra original, como también lo fue, en 1979, la del musulmán español Alvaro Machordom Comíns, de estilo menos erudito y más directo y testimonial: *Muhammad (57-632) Profeta de Dios* (12).

Estas dos biografías en castellano deberían figurar en futuras ampliaciones de otra importante novedad bibliográfica sobre temas relacionados con Mahoma. Se trata de la *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages* (13), ampliación y refundición muy mejorada, ordenada temáticamente, del mero catálogo alfabético realizado por los mismos autores, Muhawar Ahmad Anees y Alia Nasreen Athar, en 1980/1400H: *Hadīth and Sīra Literature in Western Languages. A Bibliographic Study* (14). Se trata de casi 3.000 títulos (sólo 1.604 en la obra primitiva), especialmente en lengua inglesa, ordenados en capítulos agrupados en cuatro partes: I. Obras de referencia; II. Obras sobre la Dira (o biografía de Muhámmad); III. Obras sobre la Sira y temas afines del Judaísmo y del Cristianismo; IV. Obras sobre el Hadith (o textos referentes a hechos, dichos o permisiones del Profeta). Un índice de autores completa esta obra, particularmente exhaustiva para con trabajos publicados en el mundo indo-pakistaní y anglosajón.

Quizá sea por esta última razón por lo que se explica la parquedad de noticias de este valioso libro acerca de publicaciones sobre Muhámmad en el mundo hispánico: sólo se mencionan algunas de César E. Dubler, Míkel de Epalza, Braulio Justel Calabozo (en «Calabozo»), Félix M. Pareja y María Jesús Viguera. La producción hispánica, sin ser muy abundante, podría abarcar desde la curiosa obra del siglo XVIII de Fray Manuel de Santo Tomás de Aquino, *Verdadero carácter de Mahoma y de su religión: justa idea de este falso profeta, sin alabarlo con exceso, ni deprimirle con odio* (Valencia, 1793) a María Jesús Rubiera Mata: «Las décimas del Profeta (muᶜaššarāt, ᶜišrīniyyāt, ṭalāṭīniyyāt y mujammasāt: versos con epanadiplosis en la poesía hispano-árabe) (15), sin olvidar los temas muhammádicos en Asín Palacios y otros. También se podría estudiar la bibliografía de los musulmanes de lengua hispánica como el argentino Abbud, el español Machordom, o las publicaciones de diversos grupos afincados en España como los ahmadíes sobre el tema; así como las monografías sobre como vieron al Profeta autores antiguos: los mudéjares y moriscos en la obra de Pedro Longás, *La vida religiosa*

(11) Juan Vernet, *Mahoma (Muhammad)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, 191 pp.

(12) Madrid, Editorial Fundamentos, 1979

(13) London & New York, Mansell, 1986, XXXII-371 pp.

(14) Sin lugar expreso de edición, simplemente «Manufactured in the United States of America». En cuanto a la ordenación, contiene nada más que un pequeño índice temático (pp. 432-461)

(15) *Al-Qantara*, Madrid, 1, (1980), pp. 55-64

de los moriscos (Madrid, 1915), o los cristianos, como el trabajo de M. de Epalza, «Un *logos* cristià enfront de l'Islam: Eiximenis escrivint sobre Mahoma» (16) o el curioso de Guadalupe Sáiz, «Críticas contra el profeta Muhāmmad en la obra «El obispo de Jaén sobre la seta Mahometana» (17).

Para acabar y como anécdota sobre las dificultades del acceso de la bibliografía hispánica a nivel internacional, en temas de islamología, el artículo de M. de Epalza, «Los nombres del Profeta en la Teología Musulmana» (18), viene recensionada en la monumental obra ya mencionada de Anees y Athar con el siguiente comentario (p. 317): «A study on nomber of prophets according to Muslim Theology». Los «nombres del Profeta» se han transformado en el «número de profetas»...

(16) *Homenatge a Joan Fuster*, Montserrat (En prensa)

(17) *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Universidad de Granada, 1987, vol. I, pp. 477-490

(18) *Miscelánea Comillas*, Madrid, 32, (1975), pp. 149-203

SOBRE LA HERENCIA ISLAMICA EN EL REGADIO VALENCIANO.

Comentario a la obra de T.F. Glick «REGADIO Y SOCIEDAD EN LA VALENCIA MEDIEVAL» (Del Cenia al Segura, Valencia 1988)

Por
MATEO MARCO

En el año 1970 vió la luz la obra «Irrigation and Society in medieval Valencia» de Thomas F. Glick. Desde entonces este trabajo ha sido citado en todos los estudios sobre la Valencia medieval y, mucho más, en aquellos que han querido profundizar en los asuntos hidráulicos, económicos y sociales.

Después de dieciocho años, el libro de Glick ha sido traducido por Adela Almor. Así, todo lector español tiene, ahora, la posibilidad de penetrar, de la mano de un especialista, en el interesante mundo de la distribución, del reparto y aprovechamiento del agua en tierras valencianas; por medio de un libro, de 413 páginas, cuidado en su encuadernación e imprenta de modo exquisito. Y hay que decir que entrar en el mundo del regadío valenciano de la mano de Glick es una garantía para no quedarse estancado en el fango. El conocimiento del autor queda demostrado, no sólo en esta amplia obra, sino también en sus múltiples artículos, donde ha analizado aspectos concretos de la sociedad e irrigación en Valencia como el de los niveladores, Tribunal de las Aguas, Abogados de Aguas, etc.

«Regadío y Sociedad en la Valencia Medieval» es una obra generosa, sobre todo porque presenta mucha documentación. No existen conclusiones, ni críticas, ni razonamientos que no estén avalados científicamente con el peso de un documento histórico. Aun ante la falta de documentación escrita, por el carácter tantas veces consuetudinario de lo estudiado, Glick sabe encontrar lo preciso para dar sentido y confianza a sus teorías. Esto demuestra el dominio del tema por el autor, su saber y buen trabajo. También es generosa,

la obra, porque estimula el deseo de estudiar los casos concretos que el autor conoce pero que, lógicamente por las características de generalidad del estudio, no están desarrollados en su plenitud.

Thomas F. Glick divide en dos partes el libro. En la primera, en siete capítulos, analiza las Comunidades Regantes de la Valencia Medieval; en la segunda parte, en seis capítulos, reflexiona sobre la continuidad cultural del regadío. Al final, añade un apéndice documental con textos y cuadros.

Es la primera parte un estudio general sobre la organización del regadío en Valencia. Click organiza con éxito este rompecabezas, lo resuelve. No es fácil entender los modelos medievales del uso del agua, las instituciones para el riego, las técnicas, las formas de colonización de las zonas regadas. Modelos, técnicas, instituciones, formas de colonización que se mantuvieron intactas hasta el siglo XIX cuando las innovaciones agrícolas modificaron algunos aspectos -subrayo algunos- de las huertas valencianas. No es fácil y no son pocos los que se han ahogado, los que se han atascado en el lodo cuando se han introducido en el terreno del regadío. Si las huertas con sus redes de acequias y campos regados fueron obstáculos defensivo en las guerras de conquista; conocer su organización es el primer impedimento que aparece hoy ante el estudioso que quiere conocer este imbricado mundo. Glick nos facilita el camino.

La compleja dinámica de las Comunidades de Regantes y de las unidades regionales de uso de agua es estudiada desde el conflicto social porque, según el autor, es en los registros de pleitos o litigios donde la dinámica de las Comunidades de Regantes medievales se hace más visible al historiador. La época más documentada es la que va desde 1238 a 1500. La ausencia de escritos se debe a que los juicios y sentencias eran orales. La maquinaria de la huerta exige un sistema judicial rápido para hacer efectivo el regadío de las tierras. También es necesaria una conciencia colectiva de que las responsabilidades son mutuas para la mayor eficacia. El cooperativismo es preciso en el regadío. Para cualquier modificación particular en la huerta se precisa la voluntad y consentimiento de la comunidad. Por ello, la Comunidad de Regantes aparece en Valencia como unidad básica para la distribución equitativa del agua y, por lo tanto, para evitar los conflictos entre usuarios. En Castellón, los sistemas de regadío están controlados por la municipalidad.

En definitiva, la primera parte de este estudio nos proporciona un claro conocimiento sobre la organización del regadío valenciano.

Para el lector interesado en los temas árabes, la segunda parte del libro de Glick es fundamental. En ella presenta, principalmente, el problema de los cambios culturales e institucionales durante la transición del poder islámico al cristiano en España. Comienza esta segunda parte en el capítulo VIII donde el autor realiza un análisis crítico de los estudios realizados sobre el regadío valenciano. El interés por el origen de los canales de riego, que si árabe o romano, ha sido y es una constante en la historiografía española. En la Edad

Media, y de esto da constancia Glick, el sistema de regadío era reconocido como una herencia islámica. Sin embargo, en el siglo XVI la influencia islámica va a ser negada. En 1589, Ortiz de Mendoza atribuye un origen cristiano, anterior a los árabes, al sistema de riegos de Elche.

Posteriormente, la mayoría de los autores que en el siglo XIX escribieron sobre el regadío, estaban convencidos de su origen islámico. Borrull, Jaubert de Passa, Richard Ford, Markham, Aymard aunque más crítico, Pedro Díaz Cassou y Melchor Bellver y Vicente del Cacho defienden el origen islámico de la organización de los sistemas de riego hispanos. En el siglo XX se produce una bifurcación de las dos tradiciones historiográficas. Julián Ribera, a principios de siglo, decía que el sistema de regadío de la huerta valenciana «no es cosa de moros», y Wittfogel hablará de que con la dominación romana existe un regadío a pequeña escala y con pocas organizaciones institucionales mientras que con los árabes, se convierte en una genuina sociedad hidráulica. Glick desmenuza una por una las teorías con un gran espíritu crítico y científico para, en los siguientes capítulos, desarrollar su tesis.

En el capítulo IX establece un esquema cronológico sobre la evolución del regadío: primero, es el Próximo Oriente el foco de invención; segundo, el Imperio Romano hace una limitada difusión por el Mediterráneo; tercero, se intensifica el uso y el perfeccionamiento por los musulmanes del siglo VIII al X; cuarto, señala la especial intensidad de uso en al-Andalus; y quinto, al-Andalus se convierte en foco difusor hacia el Norte de Africa y más tarde hacia América.

El autor defiende con argumentadas reflexiones que la organización del regadío en España es herencia de los árabes. Su origen concreto es, ciertamente, difícil de precisar y exige el análisis químico-arqueológico del mortero de las fábricas hidráulicas. En el capítulo X estudia la administración del regadío en al-Andalus, donde aparecen oficiales encargados del regadío que sobreviven en la época post-islámica. Es el caso del «qadi de las aguas» que ha dado el «alcalde de las aguas» (Lorca) o el del «Amin al-mâ', funcionario menor, que ha derivado, en valenciano, a Alamí y a Alamín, en castellano, o también en «fiel del agua» (Novelda, Elche) por traducción literal. Finalmente, tras presentar la distribución proporcional y medición del agua (capítulo XI) explica, en el capítulo XII, la impronta del Islam sobre la terminología del regadío. Los cristianos utilizaron la nomenclatura árabe. Glick enumera y disecciona palabras y topónimos de origen árabe relacionadas con el uso del agua. Muy interesante e instructivo este capítulo XII.

Tras las pruebas, en el último capítulo, establece una distinción de los sistemas de regadío en función de una discutible concepción de al-Andalus como mosaico de etnias —¿acaso separadas?—. Así Glick, para justificar la no homogeneidad de los sistemas de regadío en al-Andalus, apunta dos creaciones diferenciadas: el sistema sirio (Valencia, Castellón y Gandía) caracterizado por la distribución proporcional del agua; y el sistema yemenita, típico de las pequeñas huertas (Alicante, Elche y Novelda) basado en unidades de

medida de tiempo fijo, y asociado con la venta de agua. Ambos, también corresponden a dos sistemas opuestos de posesión de la tierra: uno en el cual los derechos de agua son inseparables de la tierra y otro en el cual el derecho de agua puede ser vendido separado de la tierra. Para Glick, los cristianos heredaron el sistema árabe y lo mantuvieron y cuidaron. Nos remite a un documento clave, el de la «Distribución de las aguas en 1244» (Archivos Municipales de Gandía), donde se solicita información consuetudinaria a un grupo de musulmanes para saber de qué manera se distribuían las aguas para seguir haciéndolo así, como en el «temps de moros» o «de sarrahins», expresiones estas que se utilizaron como tradición legal en los documentos postislámicos.

La obra de Glick es, por lo tanto, obra de consulta imprescindible para quien quiera entrar en la sociedad valenciana de la Edad Media y, mucho más, para quien quiera saber sobre el aprovechamiento del agua para regadío. Además, la lectura se hace amena y agradable.

ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina - MARTÍNEZ RUIZ, Juan. *Medicina, farmacopea y magia en el «Misceláneo de Salomón» (Texto árabe, glosas aljamiadas y glosario)*, Granada, Universidad de Granada, 1987, 295 pp.

Durante las obras de conservación efectuadas en el palacio mudéjar de Ocaña en 1969 apareció una serie de textos manuscritos árabes, aljamiados y bilingües que han ido siendo estudiados por los autores de este trabajo, desvelándose así su gran interés como documento de la minoría hispanomusulmana de la que cada vez vamos teniendo mayores huellas literarias y, a la vez, al proporcionarnos entre otros muchos valiosos datos sobre la farmacopea medieval —que ayuda a encuadrar perfectamente la tradición que en este sentido recoge *La Celestina*- el *topos* literario de la «Súplica inicial» o la fonética y el léxico del castellano medieval, puesto que, en contra de lo que ha venido siendo relativamente normal hasta la fecha, no se trata aquí de textos aragoneses.

El importante estudio que establecen los autores nos ayuda con toda claridad a comprender el alto papel que llegó a jugar la magia como copartícipe de la Medicina en el acto curativo entre los mudéjares, recogiendo una tradición secular. Perfectamente estudiado, comprobamos que el papel principal que desempeña Salomón (Sulayman ibn Dawud) en las tradiciones musulmanas sigue cumpliendo su función entre los hispanomusulmanes: Salomón es uno de los personajes más reconocidos por su gran poder mágico, otorgado por Allah, que le da poder incluso sobre los demonios o genios y que gracias a un sello reúne también el poder de ejercer la Medicina.

Estos poderes los va ejerciendo a lo largo del texto, señalando los fármacos adecuados para cada enfermedad, a la vez que los amuletos y los sortilegios indicados para tal dolencia. Es en este punto cuando se hacen imprescindibles dos de los capítulos del libro, como son el que muestra el marco jurídico-histórico de todos estos ensalmos (pp. 29-40) y los inserta en el campo de la medieval tolerancia de las Tres Culturas, y el glosario, que ocupa la parte central del libro (pp. 63-131). El texto, fechado acertadamente entre la mitad del XIV y la mitad del XV, nos muestra a través de este glosario hasta qué punto los mudéjares toledanos habían perdido el conocimiento del árabe, puesto que no sólo las glosas aljamiadas se refieren a las palabras técnicas pertenecientes a la farmacopea —y, por tanto, a un conocimiento más o me-

nos restringido— sino también a palabras de la lengua corriente que deben ser aclaradas.

Este glosario, ampliado con un importante aparato erudito, nos muestra perfectamente esa necesidad que sentía el autor del «Misceláneo» de aclarar esos términos que, tomados de formularios de farmacopea de los siglos XII y XIII, resultaban incomprensibles para unos hombres cuyo sistema lingüístico se iba desmoronando ante la presión que les rodeaba.

Después de una cuidada traducción de todo el texto, se nos ofrece la reproducción fotográfica del mismo, ampliándose así el posible público receptor que pueda tener este magnífico estudio, finalizando con una serie de índices (pp. 251-285) que facilitan bastante la búsqueda dentro de la obra.

Una obra inteligente, pues, que viene a ayudar en el proceso de descubrimiento y estudio de las manifestaciones escritas de mudéjares y moriscos, aportando desde el saber de sus autores la visión de una parcela que no por poco frecuente deja de ser estimable; estudiando estos campos se abren otros que pueden complementar nuestro conocimiento (así la invitación de los autores a posibles investigadores dentro de la Historia de la Medicina y de la Farmacia) y contribuir de esa manera a una mucho mejor visión de la minoría hispano-musulmana.

LUIS F. BERNABÉ PONS

M.ª ISABEL FIERRO BELLO, *La Heterodoxia en Al-Andalus durante el período omeya,* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, 224 pp.

Valioso y sugerente estudio el de M.ª Isabel Fierro sobre las corrientes intelectuales y religiosas consideradas como no ortodoxas que se dieron en Al-Andalus dentro de la comunidad musulmana durante los tres siglos que comprende el gobierno de los emires y califas omeyas.

A partir de una estructuración cronológica dentro de ese período previamente establecido (93/712 - 422/1031), la autora va recopilando toda una serie de datos sobre los movimientos religiosos alejados del sunní imperante: jariŷíes, mu'tazilíes, si'íes... fundamentalmente teniendo en cuenta el único elemento que nos puede proporcionar con exactitud la evidencia de alguna corriente heterodoxa: las acusaciones formuladas en algún momento determinado contra algún personaje sobre *zandaqa, ilhad* o *bid'a;* blasfemias, apostasías, herejías o infidelidad.

Estos procesos son estudiados minuciosamente por la autora de acuerdo con las fuentes originales existentes, confrontando versiones para poder llegar a las conclusiones que sean lo más correctas posibles; así, comprueba que en varias ocasiones detrás de tales cargos presentados se ocultan otros intereses aparte que los puramente religiosos; o que —una de sus conclusiones finales— los malikíes del período omeya fueron muy cautelosos a la hora de aplicar la pena capital exigida por la Ley en varios casos de blasfemia, aunque no así en los de apostasía.

También a resaltar es el hecho de la preocupación de la autora por mostrarnos cuáles eran las situaciones político-religiosas que iban dándose en el norte de África y cómo su influencia en la situación peninsular era evidente a la hora de ciertas intrigas y de ciertos estados de opinión, así como el influjo a nivel amplio de movimientos como los «mártires voluntarios», que crearon un estado de ánimo entre los alfaquíes especialmente sensible contra cualquier desviación de la ortodoxia malikí y dieron lugar a duros castigos allí donde anteriormente se habían soslayado o aliviado las acusaciones, normalmente de blasfemia.

Después de efectuar ese recorrido minucioso por todo el período omeya, ofreciéndonos sucesivamente sus datos e interpretaciones, la autora pasa a ofrecernos una serie de conclusiones generales extraídas de todo su estudio anterior (pp. 171-176), entre las cuales destaca el establecer al malikismo como «la espina dorsal del sistema islámico andalusí», un malikismo en el que se apoyarán los emires y califas omeyas para contener a la propaganda fatimí y para frenar a las corrientes internas de signo no ortodoxo, como el si'ismo (como vemos en las genealogías falsas que se arrojan algunos de sus predicadores); el jariŷismo (la secta que más influencia tuvo) y el mu'tazilismo (que atrajo simplemente a determinados sectores de la élite intelectual).

Concluye la autora el estudio con dos apéndices que complementan la visión ofrecida a través de los datos, comentarios e interpretaciones de todas las páginas anteriores, en especial el primero de ellos, que se hace imprescindible al comprobar en ciertos procesos el espectro —más amplio de lo que cabría suponer— en que se mueven las aplicaciones de los conceptos jurídico-religiosos; en él analiza tres puntos esenciales: «El concepto de herejía en el Islam»; «*Qatl al-zindīq*, en el derecho islámico, con especial referencia al derecho mālikī» y «Apóstatas, rebeldes y bandidos» (pp. 178-187), dibujándonos las líneas maestras de la visión islámica sobre el problema de la heterodoxia.

Con una bibliografía de fuentes y estudios, y unos índices de topónimos, antropónimos y títulos citados, finaliza este importante estudio en el que M.ª Isabel Fierro, partiendo, como ella misma señala de estudios ya clásicos, nos aporta una visión a la vez minuciosa y de conjunto sobre un aspecto de los estudios sobre Al-Andalus que todavía está por ser estudiado exhaustivamente.

LUIS F. BERNABÉ PONS

MARÍA TERESA FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació,* Consell Superior d'Investigacions Científiques (Institució Milà i Fontanals, col. Anuario de Estudios Medievales. Anexo 6), Barcelona, 1987, XXXIV-427 pp. (Presentació, Emilio Sáez).

Llibre fonamental per conèixer els musulmans hispànics en general, sota el poder polític cristià, «cal inscriure'l dins un ampli marc, on s'enquadren també dues obres més de l'autora, actualment en premsa: «Els sarraïns valencians i la frontera amb l'Islam» i «Les aljames sarraïnes de la governació d'Oriola». Aquestes tres extenses i importants monografies comprenen, dins un panorama dilatat, molts aspectes de la vida i les activitats dels musulmans que romangueren dins l'espai geogràfic dels regnes peninsulars de la Corona catalano-aragonesa, al llarg del segle XIV» (Emilio Sáez). Ja est pot veure, per aquesta presentació, l'importància de la trilogia preparada per la Dra. Ferrer i Mallol, investigadora del C.S.I.C., de l'Institució Milà i Fontanals, de Barcelona (veure també la rica documentació presentada a «La carta de població dels sarraïns de la Vall d'Aiora (1328)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*, 3, 1986, 81-94). Abans de parlar de la seva documentació i metodologia, cal presentar els principals capítols del seu estudi.

Una introducció explica les fonts i la situació jurídica general de les minories no-cristianes (moros i jueus) en els regnes cristians, «que es basava en la segregació i en el respecte a l'organització pròpia de cadascuna». Aquesta segregació, punt central de l'estudi d'aquest llibre, era volguda pels cristians -sempre i cada vegada més atents a marcar diferències y superioritats, socio-religioses- i pels musulmans, que trobaven -segons l'autora- que l'agrupació dels correligionaris en aljames físicament segregades reforçava l'identitat i la defensa del grup i dels seus membres. L'efecte de marginació i discriminació en seria la conseqüència mes palesa i general, en molts camps.

El cos central del llibre s'articula en tres parts: «La segregació dels sarraïns» (segregació en la residència i en les activitats social, segregació sexual, imposició de distintius), «La llibertat religiosa dels sarraïns» (el proselitisme cristià i els conversos, la pràctica de la religió) i «La llibertat de moviments dels sarraïns» (circulació interior, camvis de lloc de residència, viatges a l'exterior, emigració a països sarraïns, peripècies dels emigrants, emigració a països cristians i la immigració).

D'aquest esquema general es pot deduir la riquesa d'informacions del llibre, precisament perquè la documentació utilitzada -la disponible per aquest tema dels musulmans sotmesos- és casi exclusivament la generada per les relacions i conflictes amb la societat cristiana dominant: «segregació i discriminació», enfocament que ha escollit molt encertadament la Dra. Ferrer i Mallol. Dissortadament, la veu directa dels musulmans apareix poques vegades en eixa documentació. En aquest sentit, falta eixa «veu pròpia» dels musulmans d'Aragó i de castella, que serà als segles XV i XVI la denominada «literatura aljamiado-morisca», i al XVII la «literatura de l'exili» dels moriscos expulsats.

El llibre té també un equilibri metodològic molt notable: per una banda, totes les informacions estan acuradament documentades per les fonts, generalment archivístiques (amb un apèndix seleccionat de 157 documents inèdits); però per altra banda, cada afirmació és una interpretació intel.ligent del texte, situant-lo dintre d'una realitat social perfectament coneguda per l'autora, que mostra així una amplíssima cultura mitgevalística. Això es nota sobre tot quan estudia les pràctiques religioses musulmanes (capítols 5 i 8), ben poc explicitades per les fonts però situades dintre de les creences islàmiques amb molt d'encert. Per exemple, la prohibició feta a les cristianes (especialment a les d'origen musulmà) de vestir-se d'ornaments sarraïns es troba perfectament explicada en el contexte de festes de bodes sarraïnes, tradicionalment centrades en el lluiment dels vestits femenins (p.11), i no com una senyal de què els vestits de cada dia de mores i cristianes fossin necessàriament diferents.

La rica bibliografia (pàgines XXIII-XXXIV) i uns índexs de noms de llocs i de persones plens de suggestions (pàgines 279-423) conviden a noves investigacions biogràfiques i locals, a més a més dels temes estudiats per Maria Teresa Ferrer. En eix sentit, el llibre ha de ser una obra de consulta necessària per qualsevol estudi social de l'Edad Mitjana catalano-aragonesa. Tot i esperant encara els nous volums de la trilogia, això s'ha d'afirmar sobre tot de les actuals terres alicantines, particularment enriquides documentalment per aquest llibre: Alacant, Albatera, Alcoi, Aljub o Santa Pola, Altea, Asp, Atzeneta de Benifato, Barxell d'Alcoi, Benilloba, Benissa, Biar, Cabanes de Xaló, Callosa d'En Sarrià, Calp, Cocentaina, Crevillent, Dénia, Elda o Etla, Elx o Elchium, Gallinera, Guadalest o Godalest, Guardamar, platja de la Mata, Monòver, Muro del Comtat, Novelda, Oriola, Pego, Petrer, Polop, Pop de Benigemva, vall de Seta, vall de Laguar, Vila Joiosa, Xinosa.

Dos punts semblen particularment importants: els moviments o desplaçaments dels musulmans, i els problemes de formació de «moreries» o barris exclusius per a ells.

La circulació o els viatges dels musulmans ocupa un centenar de pàgines del llibre. Es un dels seus aspectes més complexivament estudiats. Mostra la tensió dels musulmans a considerar-se «ciutatans» lliures de la Corona i de les autoritats que volien evitar els inconvenients a territoris musulmans. El mateix problema, evidentment, ho tenien els súbdits cristians de la Corona, molte vegades.

Els problemes de la formació de «moreries» a les ciutats és tan important i va provocar tanta documentació que -al meu parer- mostra les dificultats reals dels projecte polític i religiós de la segregació, arran el segle XIV. Les tractacions immobiliàries es resistien a aquest projecte.

Finalment, quelcom s'ha de dir sobre el nom de «sarraïns» emprat ja en el títol del llibre. Es un problema evidentment secundari, peró l'autora és ben conscient de la seva dificultat i ho justifica sobre tot perquè és el nom que més es menciona en la documentació, junt amb el de «moro»: «L'ús de la ter-

minologia cristiana no ens obliga a canviar-la quan passem dels documents a l'estudi» (p.XV). Per això rebutja el terme habitual de l'historiografia en castellà «mudèjar», és a dir el musulmà sota el poder cristià: creu que l'lús de les paraules «sarraí» o «moro», tant per als residents en terres cristianes com per als qui vivien lliures i independents en països islàmics, té la virtut de recordar-nos permanentment que, als ulls del poble cristià comú, uns i altres eren en el fons el mateix...». Crec que, precisament per prendre científicament distància sobre el punt de vista medieval, convindria utilitzar el nom modern de *musulmá* (nom que empraven ells mateixos, llavors i ara), reservant el de «sarraïn» o «moro» ùnicament en el cas de les citacions dels documents antics. Jo no em permetria utilitzar «renegats» o «infidels» cristians, parlant d'un ambient musulmà, si no és per traduir un text estrictament contemporani. No ho fan generalment tampoc els historiadors musulmans, que fins i tots suprimeixen de les edicions o citacions de textos medievals les malediccions que tradicionalment acompanyen la menció dels cristians. Crec precisament que epítets que suposen uns judicis de valor despectius, propis d'èpoques passades, s'han de modificar quan es parlen d'eixes coses o persones des d'una perspectiva moderna. Però ja dic que és una qüestió absolutament secundària.

L'estudi de Maria Teresa Ferrer i Mallol enriqueix molt substancialment el coneixement dels àrabs musulmans de Xarc Al-Andalus, en un dels segles més importants dels 9 que varen permaneixer en aquestes terres. I, donada l'originalitat de la situació dels musulmans hispànics sota el poder cristià, és també una molt important aportació als estudis islamològics en general.

MÍKEL DE EPALZA

SOLEDAD GIBERT *Poetas árabes de Almería (s.X-XIV)*. Instituto de Estudios Almerienses. Diputación Provincial de Almería, Almería, 1988, 271 pags + índices.

Una de las características del panorama cultural español a partir del nacimiento de la España democrática es la descentralización de las publicaciones de temas árabes. El giro de la política estatal con su europeismo cultural a ultranza parece haber olvidado que la civilización hispánica y por tanto la europea se ha formado también con lo árabe, y las publicaciones arabísticas a nivel estatal comienzan a escasear. Por contra las autonomías muestran cada vez un mayor interés por su pasado árabe y por las relaciones con los otros pueblos del mediterráneo no europeos, con lo que el Estado Español se redime —las autonomias son también estado— y las publicaciones se multiplican y descentralizan de las inevitables Madrid y Barcelona. Este largo exordio está motivado por la publicación que comentamos, último y feliz producto de esta nueva orientación cultural hispánica. El Instituto de Estudios Almerienses ha

considerado que era conveniente resucitar del pasado las voces poéticas de las gentes que nacidas en Almería se expresaron en otra lengua, el árabe y dentro de otra cultura la -musulmana- y han elegido para que los seleccionase y tradujese a la persona más adecuada, a la doctora Soledad Gibert, que ha dedicado su vida científica a desempolvar de los viejos manuscritos a estos poetas almerienses a partir de, tal vez, el mejor de ellos, Ibn Jtima (s.XIV).

El resultado de todos estos aciertos es el precioso libro que hoy comentamos: una antología bilingüe con los poemas, seleccionados por la dra. Gibert, de los autores andalusíes nacidos en Almería o muy relacionados con ella. La edición de los textos en árabe junto con las traducciones al castellano es algo que nos parece siempre un acierto en dos aspectos: por la pura estética de la caligrafía árabe y por su posible valor pedagógico para aquellos estudiantes que quieren introducirse en los arcanos de la poesía árabe (De ahí el valor añadido también de la edición de «El libro de las banderas de los campeones» de don Emilio García Gómez y de la colección de poesía bilingüe del que fuera Instituto Hispano-Arabe de Cultura). La traducción ofrece la corección y belleza a la que nos tiene acostumbrados la doctora Gibert, que sabe unir, como su maestro García Gómez, la fidelidad al texto con una recreación estética en castellano.

MARÍA JESÚS RUBIERA

THORAVAL, YVES, *Regards sur le cinéma égyptien. 1895-1975*. (L'Harmattan, París 1988, 2.ª ed., 142 pp.)

NOURI, SHAKIR, *A la recherche du cinéma irakien. Histoire, Infrastructure, Filmographie (1945-1985)* (L'Harmattan, París 1986, 228 pp.)

He aquí dos útiles introducciones a la historia y la problemática de la cinematografía de dos países árabes que tienen mucha y considerable tradición en ese campo (Egipto produjo su primer largometraje de ficción en 1926; Iraq en 1945), aunque su importancia comercial y artística difiera mucho: el total de largometrajes producidos por Egipto se aproxima a los dos mil mientras que los iraquíes no llegan a 70; el cine egipcio se proyecta en todos los países árabes y, aunque de manera casi siempre negativa, es inseparable de las nuevas cinematografías árabes, nacidas a partir del decenio de 1970; los largometrajes iraquíes raramente pasan fronteras, salvo en semanas u otras actividades culturales.

El libro de Yves Thoraval reproduce sin modificaciones ni adiciones el texto de la primera edición (Dar al-Machreq, Beirut 1977) y el que la etapa que estudia concluya en 1975 le confiere por azar el valor de ser un estudio sobre

todo el cine egipcio «histórico», ya que hacia esa fecha se produce un relevo casi total de actores, guionistas y directores y el cine egipcio cambia de aire, de estilo y de orientación, aún apoyándose en la etapa anterior. El cine egipcio anterior a 1975 está concluso; al que empieza a partir de ahí todavía le queda mucho por hacer.

Regards sur le cinéma égyptien no pretende ser exhaustivo (ya lo dice el título), pero sí comprensivo. Consta de una introducción, 11 capítulos y una conclusión, además de un apartado biográfico, otro filmográfico (que se limita a la obra de Ṣalāḥ Abū Sayf y Yūsuf Šāhīn) y otro iconográfico, excelente, aunque peor reproducido en esta edición que, sin embargo, aporta una estupenda foto de Sāmiya Ŷamāl en la cubierta.

Los 11 capítulos pueden subdividirse en tres bloques temáticos: histórico el primero (tres capítulos), analítico el segundo (siete capítulos) e informativo el tercero (un capítulo). Su contenido es el siguiente (utilizo un compromiso entre los términos del autor y los míos propios):

1. Prehistoria y cine musical del decenio de 1930.

2. Géneros cultivados en la etapa de afirmación y esplendor (1939-1952).

3. Efectos de la revolución de julio de 1952 en la orientación del cine egipcio.

4.1. Estudio y valoración de 10 realizadores comerciales dignos y a veces inspirados y de la obra de un realizador inconformista y de carrera difícil. Éste es Tawfīq Ṣālih (1926). De los otros destacaré: Aḥmad Badr Jān (1909-1970), Niyāzī Muṣṭafà (1914-1987), Ḥilmī Ḥalīm (1916-1971), ʿIzz ad-Dīn Ḏū -l-Fiqār (1919-1963), Āṭif Sālim (1922), Henri Barakāt (1914) y Fātin ʿAbd al-Wahhāb (1914-1972).

5.2. Ṣalāḥ Abū Sayf (1915).

6.3. Yusuf Šahin (1926).

7.4. Este capítulo estudia dos directores de carrera diametralmente opuesta: Šādī ʿAbd as-Salām (1930-1986), cineasta al margen, autor de un solo largometraje atípico y Ḥusayn Kamāl perfecto modelo de la «tercera vía» e infatigable trabajador (de dos a tres películas por año).

8.5. Las primeras promociones del Instituto del Cinema, de El Cairo, generación que hoy resulta perdida y sin apenas incidencia en la marcha del cine egipcio.

9.6. El documental.

10.7. Influencia de la literatura en el cine egipcio.

11.1 El complejo producción/distribución/importación/exportación.

Regards sur le cinéma égyptien está escrito de modo rápido y escueto, con definiciones a veces muy exactas de tendencias, directores y películas. El equilibrio entre opinión e información está bien conseguido y en conjunto el libro resulta una buena base para plantear estudios de detalle o revisiones más profundas.

A la recherche du cinéma irakien está estructurado de manera muy parecida a *Regards sur le cinéma égyptien* y las diferencias entre ambos se deben a que el cine iraquí, aunque desarrollado en el tiempo, carece de historia, pues se reduce a un continuo comenzar y recomenzar. Por ello carece asimismo de directores de trayectoria firme, bien definida y con obra consistente (el más próximo a ello es el guionista y actor Yūsuf al-Ānī, que de ningún modo puede compararse en términos populares a sus colegas egipcios, aunque haya interpretado un papel importante en *al-Yawm as-sādis* (1986, de Yūsuf Šāhīn).

El libro debe centrarse, pues, en la exposición de las condiciones que determinan la realización de una película y las tendencias intentadas, sin estudiar propiamente ninguna obra.

Aunque Shakir Nouri afirma en la nota inicial que: «Ningún libro ha tratado realmente de emprender una historia del cinema iraquí y las referencias se limitan a artículos esporádicos publicados en revistas no especializadas, crónicas de actualidad en la prensa y entrevistas con directores» (p. 7), lo cierto es que sus planteamientos no añaden nada a lo avanzado hace tiempo por Ḥaqqī Šiblī (en Georges Sadoul, ed., *Les cinémas des pays arabes,* Beirut 1966, pp. 116/117) o Qāsim Ḥawil («as-Sīnima l-ᶜirāqīya jilāl rubᶜi qarn», en «al-Ādāb», marzo de 1971, pp. 91/93). Por otra parte, *Maṣādir dirāsa't annašāt as-sīnimā'ī fī-l-Irāq, 1967-1979,* de Aḥmad Fayyāḍ al-Mufraŷī (al-Mu'assasa l-ᶜarabīya li-d-dirāsāt wa-n-našr, Beirut 1981), consta de 168 páginas con una media de tres fichas por página.

A la recherche du cinéma irakien está dividido en una introducción, tres partes y una conclusión. Contiene además tres anexos, dedicado el primero a documentales y cortometrajes, a la legislación en materia cinematográfica desde 1959 el segundo y a la relación de Partido con los medios audiovisuales (VIII Congreso, 1974). Y no faltan la filmografía (ordenada cronológicamente), la biografía de los principales directores, la bibliografía comentada y una meritoria sección iconográfica.

El contenido de los tres apartados que constituyen el grueso del libro es el siguiente:

I. Condicionantes (el problema de la imagen en la sociedad musulmana,

el problema del nivel de lengua, la influencia del cine egipcio y el cine occidental).

II. Producción y distribución. El público y la crítica.

III. Condiciones de trabajo y principales tendencias, con especial mención de *Saᶜīd afandī* (1957).

Lo más débil de ambos libros son las filmografías, pobres en datos, sobre todo en el apartado de actores, que nunca incluye más de seis, los más conocidos, y sin indicación del papel que interpretan.

El libro de Shakir Nouri adolece además de un sistema de transcripción incómodo.

MARCELINO VILLEGAS

AṢ-ṢAQR, Mahdī, ᶜĪsà, *aš-Šāhida wa-z-zanŷī* (Dār aš-šuᶜūn aṯ-ṯaqāfīya, Bagdad 1988, 139 pp).

La segunda novela de Mahdī ᶜĪsà ṣ-Ṣaqr se caracteriza por la rigurosa unidad de espacio y tiempo, según es habitual en los cuentos de este escritor. La materia narrativa está desarrollada en doce capítulos de extensión desigual (tres páginas el más breve; ventinueve el más largo). Hay un subtítulo: *Ḥikāyat imrā' hālima fī zaman mutawaḥḥiš.*

La acción de *aš-Šāhida wa-z-zanŷī* transcurre en unos pocos días del verano de 1945, a los dos meses de acabar la guerra mundial; el número exacto de días no es expreso en el texto, pero puede calcularse entre quince y treinta. Las tropas americanas acuarteladas en el país son desencadenantes de la acción. El relato no menciona el lugar donde transcurren los hechos, pero las características de los distintos escenarios permiten pensar que se trata del Iraq. Como en sus cuentos Mahdī 'Īsà ṣ-Ṣaqr crea un espacio universal (todos los países que tienen *estas* características) con datos rigurosamente locales.

El hilo argumental se apoya en un motivo de intriga policiaca: Naŷāt ha sido testigo involuntario del asesinato de un policía militar y el mando americano la presiona para que identifique a los culpables, dos soldados negros; uno de los cuales, el que apretó el gatillo, la violó. El relato alterna los tiempos fuertes (los careos de Naŷāt con los soldados negros en los cuarteles y cam-

pamentos americanos), con los tiempos muertos (Naŷāt espera que los americanos vuelvan a buscarla). El efecto total es de tiempo inmóvil, remansado; el destino cerrado de Naŷāt, deshonrada, repudiada, presionada, se objetiva en la imposibilidad de reconocer a los culpables en la formación de soldados negros.

Los espacios que acogen la acción son escuetos y están trazados de forma muy precisa, con gran sentido de lo esencial. Sus diferentes partes corresponden a otros tantos rasgos de la biografía de Naŷāt, pero no aluden a ella de manera simbólica, sino de manera alusiva, paralela. Son cuatro: el barrio antiguo, hogar, situado en el dédalo del zoco; las orillas del río y los palmerales, riesgo, lugar donde confluyen necesidad, brutalidad y sexo; el desierto insolado, opresión, lugar que encierra los campamentos americanos; una fracción anónima de la ciudad nueva, futuro imposible.

El censo de personajes es también reducido; la novela carece virtualmente de figuras episódicas. En torno a Naŷāt se mueven cuatro hombres, cuatro formas de vida imposibles o dañosas para ella, porque utilizándola la degradan. Son Ḥamīd, el trapero; Ibrāhīm, el rufián; Ḥassūn, comerciante, el exmarido; Tawfīq y Ḥassūn, un mundo nuevo. Ḥamīd e Ibrāhīm son inseparables del primer espacio; Ibrāhīn del primero; Tawfīq del tercero y el cuarto.

Otras cuatro personajes resumen el mundo social y la situación de Naŷāt: su madre y Sa'īd, esposo de ésta; el ciego Maŷīd; el coronel americano. Todos cuatro forman un coro que expresa la violencia ambiental, la opinión y la presión social. *aš-Šāhida wa-z-zanŷī* parte de la muerte y desemboca en ella; como en muchos cuentos de Mahdī ᶜĪsà ṣ-Ṣaqr, la muerte material refrenda la muerte interior y social, la ausencia de horizontes.

El estilo de Mahdī ᶜĪsà ṣ-Ṣaqr en *aš-Šāhida wa-z-zanŷī* persigue la transparencia, una forma de neutralidad no indiferente que apoye la autenticidad frente al sensacionalismo. Introspección, descripción y relato están equilibrados; abunda el diálogo.

Al lado de la perfección de los últimos cuentos de Mahdī 'Īsà ṣ-Ṣaqr, *aš-Šāhida wa-z-zanŷī* resulta un tanteo logrado. Al adentrarse en la forma novelesca, aṣ-Ṣaqr trabaja partiendo de fragmentos que construyen poco a poco un mundo, exponiendo su sentido en términos sensibles, no desgajados de la experiencia material. La tarea de selección, la tensión por hallar y conjugar fluidamente lo más representativo, lo más vivaz y lo más extraño, confieren con frecuencia al texto una gran densidad y una calidad amenazadora; aunque en algún momento resultan excesivamente calculados, casi artificiosos.

Frente al difícil compromiso de hablar sin traicionar la verdad y de expresarse sin callar lo que debe decirse, aun cuando las denuncias sean imposibles, suicidas, Mahdī ᶜĪsà ṣ-Ṣaqr ha optado por el rigor formal y la reflexión analógica, implicante. Tras los éxitos indudables, pero secretos, que suponen los cuentos publicados por el escritor entre 1969 y 1982, *aṣ-Ṣāhida wa-*

z-zanŷī es un primer intento de integrarse en la narrativa pública del Iraq, de abandonar el estatuto de escritor vocacional, casi *dilettante,* para adquirir el de escritor profesional, con el riesgo y el desafío que ello supone y con las nuevas y estimulantes perspectivas que abren al mundo del creador.

MARCELINO VILLEGAS

WEBER, Edgar, *Le secret des Mille et une Unuits. L'inter-dit de Shéhérazade* (Eché, Toulouse 1987, 237 pp.)

El germen de este libro (o quizá su primer fruto) fue un artículo, «Personnages anonymes et nom de personnages dans les *Mille et une Nuits*», que apareció en I.B.L.A., 152 (1983.2), pp. 259-278. *Le secret des Mille et une Nuits,* reproduce buena parte de él agregando otros materiales y variando la perspectiva. Dicha variación de perspectiva consiste en que la lectura del cuento de Qamar az-Zamān y Budūr (que era el estudiado en el artículo y lo es en la parte central del libro), se hace en relación con el llamado cuento-marco de *Las 1001 noches,* el de Šāhrazād y Šāhriyār.

El material de *Le secret des Mille et une Nuits* está repartido en cinco capítulos (el libro carece de índice, y se echa de menos; lleva dos prólogos, interesante el primero), capítulos en parte autónomos y en parte relacionados. El primero, «Présentation des *Mille et une Nuits* ou les sources multiples des contes», estudia los diferentes aportes que forman la obra, subrayando su unidad profunda, más allá de las diferentes culturas y épocas donde nacieron; el segundo, «Le récit-cadre des *Mille et une Nuits* ou pourquoi les contes de Shéhérazade», psicoanaliza el texto dejando las conclusiones en suspenso; los capítulos tercero, «Histoire de Qamar al-Zaman et Budur ou le statut des personnages», cuarto, «Le merveilleux dans le conte ou la stratégie du symbolique», y quinto, «Le temps dans le conte ou l'expression d'une quête initiatique», analizan el segundo cuento a partir de los aspectos enunciados en los títulos, para acabar relacionándolo como clave con el cuento-marco, cerrándolo así.

Le secret des Mille et une Nuits es un libro ingenioso y escrito con entusiasmo y ambición, pero falto de firmeza: las nociones puestas en juego por el autor son demasiadas y no ha logrado configurarlas de modo lo bastante compacto; por ello, la reflexión mantiene a duras penas el interés hasta el final; con este libro ocurre al revés que con el artículo que lo precedió: en éste los objetivos eran mucho más limitados, mientras que la realización era más sostenida, equilibradamente apoyada en reflexión y juego. En ambos casos Edgard Weber se ha propuesto escribir un cuento teórico sobre el cuento creador; en el artículo, lo ha conseguido; en el libro, los resultados son irregulares.

Abundan las observaciones e informaciones de interés, sobre todo en los capítulos segundo y tercero. Véanse, por ejemplo, las que aparecen en las pp. 116, 126, 137, 138 y 139, relativas todas a la construcción del relato y a la composición de los personajes. En otros casos, sin embargo, el autor se deja llevar por la fuerza de las palabras sin tener en cuenta el sentido; por ejemplo, cuando dice:

«Ni le texte, ni'le personnage ne peuvent prendre conscience d'eux mêmes; ils sont des êtres de papier» (p. 9), afirmación que supone un salto inadecuado en la reflexión, incluso si se entiende que lo que el autor quiere decir es: «seres sin consistencia»; mejor hubiera sido decir «ils sont des êtres de pensée». De hecho, el resto de la frase va en ese sentido: «ils ne sont en somme que l'espace oú le lecteur peut entendre des questions qui, elles, sont posées en psychanalyse» (p. 9).

O cuando, para referirse a la de los cuentos enlazados habla de «construction en abîme» (p. 62), expresión bonita, pero que no describe la forma ni la interpreta, reduciéndose a constatar el efecto que puede producir en el lector. Efecto que no es el único.

Por otro lado, entre las muchas ideas que el autor ha barajado para componer su libro no están estas dos, que me parecen esenciales tratando *Las 1001 noches* y la narrativa tradicional y clásica en conjunto:

1) Las cosas no están sólo dichas, están subrayadas; en ocasiones (es el caso de Qamar az-Zamān y Budūr) hasta el brochazo; por lo cual resulta difícil «faire surgir des choses enfouies» (p. 5), aunque no expresar en otros términos lo que el cuento dice en los suyos; ni aprovechar sus posibilidades de júbilo.

2) Hay un indudable placer en todas las situaciones del cuento y, en especial, en el despertar de Budūr y Qamar az-Zamān en la misma cama y luego solos, y en la boda de Budūr vestida de hombre con Ḥayāt an-Nufūs. Precisar la calidad de ese placer llamándolo transgresor y realizante me parece disminuirlo en vez de perfeccionarlo, porque es de nuevo imponer la idea a la experiencia y colocar las vallas en otros sitios.

Le secret des Mille et une Nuits es, como puede comprobarse por lo anterior, un libro estimulante, aunque no sea un libro perfectamente conseguido.

MARCELINO VILLEGAS

BIBLIOGRAFÍA SOBRE TEMAS ÁRABES DEL SHARQ AL-ANDALUS (LEVANTE DE AL-ANDALUS)

Apéndice V

Por
MÍKEL DE EPALZA
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

Siguiendo la línea marcada por la revista desde sus inicios, adjuntamos un nuevo listado para el *Corpus Bibliográfico* del Sharq Al-Andalus con 305 títulos. Incluimos especialmente las publicaciones y estudios que han visto la luz en el último año, añadiendo también otros estudios que en bibliografías anteriores no fueron reseñados.

Anunciamos para el próximo volumen 6 de la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* la publicación de unos extensos índices de personas, lugares y conceptos, índices complementarios de los existentes en la publicación inicial de EPALZA, Míquel de; PATERNA, M.ª Jesús; COUTO, Antonio: *Moros y moriscos en el Levante Peninsular (Sharq Al-Andalus). Introducción Bibliográfica* (Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1.083, 293 pp.). De este modo se verá facilitada sensiblemente la búsqueda a lo largo de estas cinco bibliografías ya publicadas y, en conjunto, se tendrá un más fácil acceso a las publicaciones reseñadas sobre un tema o asunto concreto.

A

3.781 ABADAL I VINYALS, Ramon d': *Com Catalunya s'obrí al món mil anys enrera,* Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 2.ª ed., 1967, 61 pp.

3.782 ACIEN ALMANSA, Manuel: «Sobre la emigración de mayurquíes a

Al-Andalus. Los mayurquíes en la Almería Naṣrí», *V Jornades d'Estudis Històrics Locals. Les Illes Orientals d'Al-Andalus i les seves relacions amb Sharq Al-Andalus, Mágrib i Europa Cristiana (ss. VIII-XIII)*, ed. a cura de Guillem ROSSELLÓ BORDOY, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 1987, pp. 123-132.

3.783 AGUADÉ NIETO, Santiago: «Molino hidráulico y sociedad en Cuenca durante la Edad Media (1177-1300)», *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona-Madrid, 12, 1982, pp. 241-277.

3.784 ALBEROLA ROMA, Armando; GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique: «Relaciones entre Alicante y el Norte de África durante el reinado de Felipe V«, *España y el Norte de África*, Granada, Universidad, I, pp. 407-413.

3.785 ALEMANY, Rafael: «La conquesta cristiana del Regne de València en la historiografía catalana medieval: *L'Aiguadolç. Dossier: La Conquesta de València (1238)*, Marina Alta, n.° 7, tardor 1988, pp. 9-32.

3.786 AL-NUᶜAIMI, Abd Al-Karīm Šadīd: *Ibn Sīdah wa-aṯāru-hu wa-ŷuhū du-hu*, (Ibn Sída, su influencia y actividad), Bagdad, Ministerio de Cultura e Información, 1985.

3.787 ALOMAR,Gabriel: *Urbanismo regional en la Edad Media: Las «Ordinacions» de Jaime II (1300) en el Reino de Mallorca*, 1976, 120 pp.

3.788 ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo: «Don Jacinto Bosch Vilá, Figueras, 1922-Granada, 1985», *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, Cádiz, n.° V-VI, 1985-1986, pp. 15-24.

3.789 ALVARO ZAMORA, M.ª Isabel: «La cerámica de Teruel», *Cartillas Turolenses*, Teruel, n.° 8, 1987.

3.790 AMORES LLORET, Remedios: «Cerámica islámica estampillada de Murcia: Estudio tipológico, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, n.° XIII, 1987, pp. 101-118.

3.791 ARDIT LUCAS, Manuel: «Expulsió dels moriscos i creixement agrari al País Valencià», *Afers. Homenatge al Dr. En Sebastià Garcia Martinez*, Catarroja, vol. III. n.° 5-6, 1987, pp. 273-316.

3.792 ARGENTE VIDAL, Javier: «Un libro de cuentas de las morerías del condado de Denia (1379)», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, Castellón, n.° LXIII/III, jul.-sep. 1988, pp. 285-329.

3.793 ARIES, Ph.; DUBY, G. (dirs.): *Historia de la Vida Privada. I. Del Imperio Romano al año mil*, 1987, 640 pp.

3.794 ARROYO ILERA, Rafael: *Las monedas valencianas*, Valencia, Universidad Literaria, 1984, 182 pp.

3.795 ARROYOS SERRANO, Magín: «El "viratge filipí" en la política sobre els moriscos valencians, 1554-1564», *Afers. Homenatge al Dr. En Sebastià Garcia Martinez*, Catarroja, vol. III, n.° 5-6, 1987, pp. 193-210.

3.796 AVILA, María Luisa: «El método historiográfico de Ibn Al-Abbār», *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus*, Madrid, 1988, pp. 555-583.

3.797 AYALA, Martín de: *Doctrina Cristiana en lengua arábiga y castellana para instrucción de los moriscos, por el Ilmo. Sr. D. Martín de Ayala, Arzobispo de Valencia*, ed. facsímil del original de 1911 en Valencia, Servicio de Reproducción de Librerías París-Valencia, 1980, XIII + 31 pp.

B

3798 BACKMAN, Clifford R.: «Mudejars in the Criminal Laws of the *Furs de València* under Jaume I», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 93-99.

3.799 BADÍA Y MARGARIT, Antoni M.: «Topònims àrabs i topònims mossàrabs a la Catalunya Nova», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid, ed. Gredos, 1987, pp. 593-600.

3.800 BALAÑA I ABADIA, Pere; GARCÍA I FORTUNY, Josep: «Els noms àrabs de la Xufla (*Cyperus Esculentis L.*)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 11-20. Cultivo de la chufa y preparación de la horchata en época islámica en el Sharq Al-Andalus.

3.801 BALAÑA I BADIA, Pere: «Fonaments per al coneixement de la Tortosa islàmica», *D (T)*, Tortosa, n.º 2, pp. 16-18.

3.802 BALAÑA I BADIA, Pere: «Jaume Caresmar: un cas inèdit d'arabofília al segle XVIII», *Miscel·lània d'Homenatge a Enric Moreu-Rey*, Montserrat, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, vol. I, 1988, pp. 135-151.

3.803 BAÑÓ I ARMINYANA, Ricard: *Rutes històriques i monumentals d'Alcoi*, Alcoi, Ajuntament, 1988, 148 pp. Mención de antecedentes islámicos.

3.804 BARCELÓ TORRES, Carmen: «Algunas notas sobre la ciudad islámica de Valencia», *Estudios Medievales*, Zaragoza, n.º 11, 1977.

3.805 BARCELÓ, Carmen; LABARTA, Ana: «Fondos documentales árabes de la minoría musulmana en tierras valencianas», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 101-107.

3.806 BARCELÓ TORRES, Carmen: «La làpida àrab del Museu de Xàbia», *Xàbiga*, Xàbia, n.º 2, pp. 31-34.

3.807 BARCELÓ, M.; CARBONERO, M.: *Les aigües cercades (Els qanāt(s) de l'Illa de Mallorca)*, Palma de Mallorca, 1986, 145 pp.

3.808 BARLES BAGUENA, Elena; BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.; ÁLVARO ZAMORA, M.ª Isabel: «El convento franciscano de San Salvador en Pina de Ebro (Zaragoza)», *Artigrama*, Zaragoza, n.º 3, 1986, pp. 49-103. Con una fábrica mudéjar originaria del segundo cuerto del s. XIV.

3.809 BATLLE, Carmen: «Las relaciones comerciales de Barcelona con la España musulmana a fines del siglo XII e inicio del XIII», *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante*, Alicante, n.º 6, 1987,

pp. 107-134.

3.810 BAZZANA, André; BERTRAND, Mayrelle; CRESSIER, Patrice; GUICHARD, Pierre; MONTMESSIN, Yves: «L'hydraulique agraire dans l'Espange médievale», *L'eau et les hommes en Méditerranée*, ed. André de RÉPARAZ, Marsella, ed. C.N.R.S., 1987, pp. 43-66.

3.811 BAZZANA, André: «Una noria árabe en la Huerta de Oliva (Valencia)», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones*, Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 421-433.

3.812 BENITO IBORRA, Miguel: «Estudio preliminar de los hábitos alimenticios de origen animal de los moradores del poblado árabe de las Dunas de Guardamar (Alicante)», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones*, Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 433-442.

3.813 BERNABÉ PONS, Luis Fernando: *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili,* Zaragoza, ed. Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., 1988, 275 pp.

3.814 BENAVENT, Rafael: «Qatretonda: una nova vila del segle XVI», *Estudis i Documents*, Ontinyent, n.° 3, 1987, pp. 22-25.

3.815 BERNABEU LÓPEZ, Rafael: «Andanzas de los moriscos por tierras requenenses», *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia (Valencia, 9, 10, 11 y 12 octubre 1986)*, coord. por Santiago BRU I VIDAL, Valencia, ed. por la Consellería de Cultura / Diputación Provincial / Ayuntamiento de Valencia, 1988, vol. I, pp. 77-82.

3.816 BERNABEU RICO, J. L.: «La fiesta de los moros y cristianos en tierras valencianas», *Anales de la Universidad de Alicante. Escuela de Magisterio,* Alicante, n.° 1, 1984, pp. 157-173.

3.817 BERTI; ROSELLÓ BORDOY, G.; TONGIORGI: «Alcuni bacini ceramici di Pisa e la corrispondente produzione di Maiorica nel secolo XI«, *Archeologia Medievale*, n.° 13, 1986, pp. 97-114.

3.818 BEUT I BELENGUER, Emili: «Conquesta de Castells valencians, 1084-1238», *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia (Valencia, 9, 10, 11 y 12 octubre 1986)*, coord. por Santiago BRU I VIDAL, Valencia, ed. por la Consellería de Cultura / Diputación Provincial / Ayuntamiento de Valencia, 1988, vol. I, pp. 93-102. Progresión de la conquista del Sharq Al-Andalus hasta llegar a la ciudad de Valencia.

3.819 BLASCO, J.; CAMPS, C.; MONRAVAL, J. M.: «Reconstrucción de viviendas islámicas tras ser destruidas por una riada (s. XI)», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones*, Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 467-476.

3.820 BLASCO GARCÍA, M.ª Carmen; NAVARRO I BELMONTE, Carmel: «Novelda durant l'etapa andalusí (segles VIII a XIII)», *Betanis*, Novelda, 1986, 5 pp.

3.821 BRAMON PLANAS, Dolors: «Aglutinación y deglutinación del artículo en los arabismos del castellano y del catalán», *Vox Romanica*, Bern, n.º 46, 1987, pp. 138-179.

3.822 BRAMON PLANAS, Dolors: «Divertimento a l'entorn de Xàtiva i de la poesia valenciana escrita en àrab, *Xàtiva*, Xàtiva, 1982, pp. 64-73.

3.823 BRAMON, Dolors: «Zaragoza y Huesca, las dos ciudades aragonesas descritas en el tratado geográfico de Al-Zhurî (estudio de 8 de los 10 manuscritos)» *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»*, Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.º 7, 1987, pp. 65-72.

3.824 BOIX, Manuel; PALACIOS, Josep: *El Riu. Cinc dibuixos sobre una versió indirecta en llenguatge succesiu d'Ibn Hafadja, Ibn Amira i Ibn Al-Zaqqaq, poetes àrabs d'Alzira, amb el contrapunt dramàtic d'unes variacions*, s. l., ed. Bromera, 1988, 20 pp.

3.825 BOLÓS, Jordi: «Fortificacions frontereres situades entre els rius Anoia i Gaià. L'estructuració d'un territori al segle X«, *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 113-122.

3.826 BONMATÍ ANTÓN, José Fermín: «Fuentes para el estudio de la emigración de alicantinos a Argelia durante la época colonial», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 21-29.

3.827 BORRÁS GUALIS, Gonzalo M.: «El arte mudéjar en Teruel y su provincia», *Cartillas Turolenses,* Teruel, n.º "extra" 3, 1987.

3.828 BRU I VIDAL, Santiago: «Toponímia urbana de l'antic Morvedre», *Miscel·lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1988, pp. 295-307.

3.830 BRUGUERA, Jordi: «Toponímia de la Crònica de Jaume I», *Miscel·lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey,* Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1988, pp. 309-333.

3.831 BUESA CONDE, Domingo J.: *Teruel en la Edad Media*, Teruel, 1980, 144 pp.

3.832 BURNS, Robert Ignatius: *Alfonso the Learned: Emperor of Culture*, Nueva York, Fordham Univ. Press., 1985, pp. 119.

3.833 BURNS, Robert Ignatius: «La conquesta de València: la dimensió Mariana», *Món i Misteri de la Festa d'Elx,* València, Consellería de Cultura de la Generalitat Valenciana, 1986.

3.834 BURNS, Robert Ignatius: «The Crusade aganist Al-Azraq: A Thirteenth-Century Mudejar Revolt in International perspective», *American Historical Review,* XC, 1988, pp. 80-106.

3.835 BURNS, Robert Ignatius: «The friars of the Sack in Puigcerdà: A lost Chapter of 13th.-Century Religious History», *Homenage al Dr. Emilio Sáez*, Madrid, C.S.I.C., 1988.

3.836 BURNS, Robert Ignatius: «La guerra de Al-Azraq de 1249, *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 253-256.

3.837 BURNS, Robert Ignatius: *Islam bajo los Cruzados*, Madrid, ed. El Albir, 1988.

3.838 BURNS, Robert Ignatius: «A lost Crusade: Unpublished Bulls of Innocent IV on Al-Azraq's revolt in 13th.-Century Spain», *Catholical Historical Review*, n.º LXXIV, 1988.

3.839 BURNS, Robert Ignatius: «The Missionary Syndrome: Crusader and Pacific Nortwest Religious Expansionism», *Comparative Studies in Society and History*, XXX, 1988, pp. 271-285.

3.840 BURNS, Robert Ignatius: «Moorish Kingdoms of Spain», *Dictionary of Middle Ages*, ed. J. STRAYER, Nueva York, ed. Scribner's Sons, 1988.

3.841 BURNS, Robert Ignatius: «The Mudejars of Medieval Valencia: A Unique Community of Islam», *Islam: Continuity and Change*, ed. Thomas MICHEL, Roma, Centre d'Etudes pour le Monde Arabe Moderne, 1987, pp. 23-33. Reimpreso en *Salaam*, Nueva Delhi, Islamic Studies Association, n.º VIII, 1987, pp. 189-198.

3.842 BURNS, Robert Ignatius: «Les mudéjares du royaume de Valence: une majorité traité en minorité», *Minorités et Marginaux en France Méridionale et dans la Péninsule Ibérique (VII e-XIII e siècles)*, ed. P. TOCOO CHALA & M. LAMBERT-GORJES, París, C.N.R.S., 1986, pp. 95-118.

3.843 BURNS, Robert Ignatius: «The Mudejars of Sicily and Valencia», *Proceedings*, American Historical Association, 1985; también en Ann Arbor, University Microfilms, 1986.

3.844 BURNS, Robert Ignatius: «Príncipe almohade y converso mudéjar: nueva documentación sobre Abû Zayd», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 109-122

C

3.845 CABANES PECOURT, M.ª Desamparados: «Tarazona en la repoblación de 1389», *Aragón en la Edad Media*, Zaragoza, n.º VII, pp. 39-46.

3.846 CABAÑERO SUBIZA, Bernabé; ESCRIBANO SÁNCHEZ, J. Carlos: «Problemática y fuentes de la cronología de la arquitectura aragonesa», *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo (Teruel, 20-22 de septiembre de 1984)*, Teruel, Instituto de Estudios Turulenses, 1986, pp. 397-414. Especialmente arte mudéjar.

3.847 CABELLO GARCÍA, M.ª Sol: «*Amīrat Al-Andalus* de Ahmad Šauqī»,

Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 31-34.

3.848 CALERO SECALL, M.ª Isabel: «Los Banū Sīd Būna», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 35-54. Familia de místicos musulmanes originarios de la Vall de Guadalest.

3.849 CAMP JORDÁ, Fernando del: «Catálogo de los sistemas fortificados medievales en la comarca del Alto Ampurdán (Gerona): Castillos y villas amuralladas. Metodología para su estudio y conservación», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones*, Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 123-136.

3.850 CASANOVA, Emili: «Aproximació a una toponímia d'aigues en catalá al País Valencià», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa i poblament musulmà (Simposioum de Benissa, abril 1987)*, Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 115-141.

3.851 CASANOVA, Emili: «Sobre Benissoda i els seus llinatges, 1609-1987», *Estudis i Documents,* Ontinyent, n.º III, 1987, pp. 49-51.

3.852 CASIMIRO CAMPOS, José Carlos: «Un proceso repoblador en el señorío de Valldigna (1609-1648): Alcudiola y Masalalí», *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia (Valencia, 9, 10, 11 y 12 octubre 1986)*, coord. por Santiago BRU I VIDAL, Valencia, ed. por la Consellería de Cultura / Diputación Provincial / Ayuntamiento de Valencia, 1988, vol. I, pp. 141-152.

3.853 CATALÀ I FERRER, Enrique: «Las cerámicas musulmanas de la plaza de Sant Miquel, Cocentaina», *Revista de Fiestas Moros i Cristians*, Cocentaina, 1988, 7 pp.

3.854 CATALÀ I ROCA, Pere: *De cara a la Mediterrània. Les torres del litoral català*, Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1987, 99 pp.

3.855 CATALÀ I ROCA, Pere: *Llegendes de castells catalans,* Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1983, 125 pp.

3.856 CERVERA FRÍAS, M.ª José: «Los talismanes árabes de Tórtoles», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»*, Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.º 7, 1987, pp. 225-274.

3.857 COMBA Y COMBA, Amelia: «El nombre de "Algar" en la Geografía española», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones*, Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 153-157. Algar de Palancia (València), Algar de Mesa (Guadalajara), El Algar (Murcia), El Algar (isla de Mallorca), el río Algar (Alicante.

3.858 COOPER, Edward: «La construcción del Castillo de Villena por Juan Pacheco (1419-1474), primer Marqués de Villena», *Congreso de Historia del Señorío de Villena*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses / C.S.I.C. / C.E.C.E.L., 1987, pp. 131-134.

Reacondicionamiento del castillo almohade de La Atalaya de Villena.

3.859 CORRAL LAFUENTE, José Luis: «Cambios estructurales en Aragón mediados del siglo XIII», *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad,* Zaragoza, Depto. de Historia Medieval de la Universidad, n.° V, 1983, pp. 95-112.

3.860 CORRAL LAFUENTE, José Luis; ESCOLANO, Severino: «Los musulmanes en Aragón», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.° 7, 1987, pp. 5-8.

3.861 CORRAL LAFUENTE, José Luis: «El sistema urbano en la Marca Superior de Al-Andalus», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.° 7, 1978, pp. 23-64.

3.862 CORRALES, E. M.: «Il commercio della Catalogna con il mondo islamico mediterraneo nel Settecento», *Islam. Storia e Civiltà,* Roma, anno VII, n.° 1, enero-marzo 1988.

3.863 CORRIENTE, Federico: «Toponimia hispano-árabe en Aragón (Marca Superior)», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,*, Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.° 7, 1987, pp. 73-79.

3.864 CORTABARRÍA, Ángel: «Connaissance de l'Islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O. P. Parallèle», *Cahiers de Fanjeaux. Raymond Lulle et le Pays d'Oc,* Fanjeaux-Toulousse, C.N.R.S., n.° 22, 1987, pp. 33-56.

3.865 COSTA CATALÀ, Juan: «Identitat de la llengua valenciana», *II^{ón}. Seminari de la Llengua Valenciana,* Gandía, 1987, pp. 85-121.

3.866 CURTO HOMEDES, A.; MARTÍNEZ LANDÍN, R.: «Testimonis materials de la Tortosa andalusina», *D (T),* Tortosa, n.° 2, 1987, pp. 20-23.

3.867 CRUZ HERNÁNDEZ, M.: «La población peninsular durante los períodos visigodo y omeya y su influencia en los problemas de la Alta Edad Media», *La Ciudad de Dios*, Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, vol. CXCIII, n.° 2, mayo-agosto 1980, pp. 259-295.

CH

3.868 CHEJNE, Anwar G.: «Plegaria bilingüe árabe-aljamiada de un morisco» *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Madrid, ed. Gredos. vol. III., 1987, pp. 621-647.

3.869 CHERIF CHERGUI, Abderrahman: «Riflessioni su Ibn ᶜArabî, místico universale», *Islam. Storia e Civiltà,* Roma, 21, VI/4, ottobre-dicembre 1987, pp. 229-239. Comentario ecuménico islamo-cristiano a unos versos de este místico murciano del siglo XIII.

3.870 CHIRIBAY CALVO, Rafael: *Las techumbres mudéjares instaladas en*

la Casa Consistorial de Zaragoza, Memoria de Licenciatura leída en la Universidad de Zaragoza en septiembre de 1986. Reseña la misma en la revista *Artigrama,* Zaragoza, 3, 1986, pp. 403-405. Fechadas en 1510-1515.

3.871 CHUECA GOITIA, Fernando: *Aragón y la cultura mudéjar*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., 20 pp.

D

3.872 DAVIS, Christopher: «The mudejars in the Crown of Aragon in the early Documents of Jaime the Conqueror (1218-1227)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.° 4, 1987, pp. 123-130.

3.873 DELADRIERE, Roger: *Ibn Arabî. La Proffession de Foi*, París, ed. Sinbad, 1985.

3.874 DICKIE, J.: «The islamic garden in Spain», apud ETTINGHAUSEN, R.; MACDOUGALL, E. T.: *The islamic Garden,* Dumbarton Oaks Thustees for Harvard University, Washington, 1976.

3.875 DOMÍNGUEZ BEDMAR, Manuel: «Madinat Al-Mariyya. Estudio preliminar de las cerámicas aparecidas en sus atarazanas», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones*, Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 567-579.

3.876 DUARTE I MONTSERRAT, Carles: «Notes sobre trets dialectals en el llibre de les costums de Tortosa», *Caplletra,* València, 2, primavera 1987, n.° 19-26. Lista de arabismos de fines del siglo XIII.

3.877 DUFEIL, M. M.: «Vision de l'Islam depuis l'Europe au début du XIV ^{e}, siècle», *Cahiers de Fanjeaux. Islam et Chrétiens du Midi (XII ^{e}-XIV ^{e} s.)*, Fanjeaux-Toulousse, C.N.R.S., n.° 18, 1983, pp. 235-258.

3.878 DURÀN, Eulàlia: *Les Germanies als Països Catalans,* Barcelona, ed. Curial, 1984, 558 pp. Ataques contra los moriscos.

E

3.879 EPALZA, Míkel de: «El agua en el derecho musulmán», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa i poblament musulmá (Simposium de Benissa, abril 1987),* Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 13-19.

3.880 EPALZA, Míkel de: «Anselm Turmeda», *Escriptors de les Illes Balears,* Departament de Llengua Catalana de la Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 1985, pp. 10-11.

3.881 EPALZA, Míkel de: *Anselm Turmeda. Llibre dels bons amonestaments i altres obres,* Palma de Mallorca, ed. Moll, 1987, 111 pp.

3.882 EPALZA, Míkel de; FRANCO SÁNCHEZ, Francisco: «Bibliografía so-

bre temas árabes del Sharq Al-Andalus (Levante de Al-Andalus). Apéndice IV», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 291.349.

3.883 EPALZA, Míkel de: «La caída de Valencia del 9 de octubre: un testigo árabe», *Información. Especial 9 d'Octubre*, Alicante, 9-10-1988, pág. 15.

3.884 EPALZA, Míkel de: «La cartografía mediterránea que fomenta racismos», *Canelobre*, Alicante, Instituto «Juan Gil Albert» de la Diputación Provincial de Alicante, n.º 12/13, 1988, pp. 40-44.

3.885 EPALZA, Míkel de: «Correspondencia del arabista mallorquín Artigas con el valenciano Borrull sobre la historia árabe valenciana (1828-1829)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 235-239.

3.886 EPALZA, Míkel de: «Costas alicantinas y costas magrebíes: el espacio marítimo musulmán según los textos árabes (2)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 45-48.

3.887 EPALZA, Míkel de: «La dualidad Campello-*Faḥs* en el espacio agrícola de Al-Andalus (Alicante, Castalla, Pedreguer, Madrid)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 159-173.

3.888 EPALZA, Míkel de: «Estudios Auro-Árabes en la Universidad de Alicante», *Campus,* Alicante, 10, invierno-primavera 1987, pp. 34-36.

3.889 EPALZA, Míkel de: «Funciones de enseñanza de las dos mezquitas sobre las murallas de la Alhambra», *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M., con motivo de su LXX Aniversario,* Granada, Universidad, 1987, vol. II, pp. 183-186. Comparaciones con las mezquitas de Guardamar del Segura.

3.890 EPALZA, Míkel de: «Investigación en la Universidad. El Departamento de Filologías Árabe, Catalana y Francesa», *Campus,* Alicante, n.º 10, invierno-primavera 1987, pp. 27-28.

3.891 EPALZA, Míkel de: «El Islam aragonés, un Islam de frontera», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.º 7, 1987, pp. 9-21.

3.892 EPALZA, Míkel de: «Jesus fill de Maria (Issa Ibn Miriam), segons els musulmans», *Revista de Festes*, Benissa, 1988, 1 pág.

3.893 EPALZA, Míkel de: «A modo de introducción. Es escritor Ybrahim Taybili y los escritores musulmanes aragoneses», en Luis F. BERNABÉ PONS, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 5-26.

3.894 EPALZA, Míkel de: «Els mossàrabs valencians i els topònims derivats de "Kanîsa" àrab», *Miscel·lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey,* Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1988, pp. 149-153.

3.895 EPALZA, Míkel de; VILAR, Juan Bautista: *Planos y mapas hispánicos*

de Argelia. Siglos XVI-XVIII. Plans et cartes hispaniques de l'Algerie. XVI ème.-XVIII ème. siècles, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1988, 403 pp. + fotos. + ils.

3.896 EPALZA, Míkel de: «Santa Pola en época àrab», *Festes 88. Comparsa Els Pescadors,* Santa Pola, 1988, 2 pp.

3.897 EPALZA, Míkel de: «Seis personajes árabes nacidos en Laqant (Alacant, Alicante)», *Revista Oficial. Moros y Cristianos,* Alicante, 1988, 2 pp.

3.898 EPALZA, Míkel de: «El significat etimològic de Petrer: camí empedrat», *Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior,* Barcelona, XXXI, març 1988, pp. 10-11.

3.899 EPALZA, Míkel de: «Topònims àrabs a Alacant i a Malta: Benissa d'Alacant i Benghissa de Malta», *Canelobre,* Alicante, Instituto «Juan Gil Albert», n.° 12/13, 1988, pp. 196-198.

3.900 EPALZA, Míkel de: «La tumba de un santo musulmán en Benifato», *Alcoy,* Alcoy, abril 1988, pp. 264-265.

3.901 EPALZA, Míkel de: «Uso y abuso de la palabra «moro», *Revista de Fiestas,* Petrer, 1988, pág. 27.

3.902 EPALZA, Míkel de: «La Vall d'Albaida musulmana», *Estudis i Documents,* Ontinyent, IV, 1988, pp. 17-24.

3.903 EPALZA, Míkel de: «La vie publique musulmane: entre le respect de la profession de foi et l'acceptation des valeurs extra-islamiques», *Le défi du fondamentalisme islamique,* Ginebra, ed. Labor et Fides, 1988, pp. 53-62.

3.904 ESCARTÍ I SORIANO, Vicent J.: «La plaga de llangosta a La Ribera: Algemesí, 1756», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura,* Castellón, n.° LXIII/III, jul.-sep. 1988, pp. 427-442. Origen marroquí y antecedentes árabes.

3.905 ESCÓ, Carlos; GUIRALT, Josep; SÉNAC, Philippe: *Arqueología Islámica en la Marca Superior de Al-Andalus,* Huesca, Diputación de Huesca, 1988, 189 pp.

3.906 ESCÓ, Carlos; SÉNAC, Philippe: «La muralla islámica de Huesca», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 579-601.

3.907 ESPADALER, M.ª Gràcia: *Els orígens de Catalunya*, Barcelona, Rafael Dalmau Editor, 1984, 115 pp.

3.908 ESPÍ VALDÉS, Adrián: «Rasgos y motivos árabes en la pintura alcoyana», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* Madrid, VIII, 1972, pp. 226-233.

3.909 «Estudios islámicos en España. Un ejemplo: la Universidad de Alicante», *Antrohopos,* suplemento n.° 9: *Miguel Cruz Hernández. Pensamiento Islámico. Investigación de su tradición y actualidad,* Barcelona,

julio-agosto 1988, II-III.

3.910 EXPÓSITO, M.; PANO, J. L.; SEPÚLVEDA, M.: *La Aljafería de Zaragoza. Guía histórico-artística y literaria,* Zaragoza, ed. de Cortes de Aragón / Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza, 1982, 152 pp.

F

3.911 FEBRER ROMAGUERA, Manuel Vicente: «La organización judicial de la aljamas mudéjares valencianas y la ''Suna e Xara'', *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia (Valencia, 9, 10, 11 y 12 octubre 1986)*, coord. por Santiago BRU I VIDAL, Valencia, ed. por la Consellería de Cultura / Diputación Provincial / Ayuntamiento de Valencia, 1988, vol. I, pp. 193-217.

3.912 FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio: «Fondos numismáticos hispanomusulmanes del Museo de Cuenca», *Cuadernos de la Alhambra,* Granada, n.º 18, 1982, pp. 115-142.

3.913 FERRÁN I GÓMEZ, Domènec: «Excavacions al recinte murat de la Tarrassa medieval», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, Pp. 161-168.

3.914 FERRER I MALLOL, M.ª Teresa: *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i Sarraïns al País Valencià,* Barcelona, Institució Milà i Fontanals del C.S.I.C., 1988, 533 pp.

3.915 FERRER I MALLOL, M.ª Teresa: *Els Sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació,* Barcelona, Institució Milà i Fontanals del C.S.I.C., 1987, 427 pp.

3.916 FERRER I MALLOL, M.ª Teresa: *Les aljames sarraïnes de la Governació d'Oriola al segle XIV,* Barcelona, Institució Milà i Fontanals del C.S.I.C., 1988.

3.917 FIERRO BELLO, M.ª Isabel: *La heterodoxia en Al-Andalus durante el período omeya,* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, 224 pp. Pocos ejemplos documentados en el Sharq Al-Andalus.

3.918 FONTENLA BALLESTA, Salvador: «Hallazgo de dirhems del emirato en el castillo de Aledo», *Jarique,* Madrid, n.º 3, abril 1988, pp. 4-7.

3.919 FONTENLA BALLESTA, Salvador: «Las monedas hispanomusulmanas del Museo de Murcia», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* Madrid, n.º XIII, 1987, pp. 388-391.

3.920 FORNEAS, José M.ª: «El ''Barnāmaŷ'' de Muḥammad Ibn Ŷābīr Al-Wādī Āšī. Materiales para su estudio y edición crítica», *Al-Andalus,* Madrid, XXXVIII, 1973, pp. 1-67. Biografías de Sharquíes.

3.921 FURIÓ, Antoni; GARCIA, Ferran: «Dificultats agràries en la formació i consolidació del feudalisme al País Valencià», *Estudi General. La formació i consolidació del feudalisme català. Actes del Col·legi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985). Homenatge a Santiago*

Sobrequés i Vidal, edició a cura de Jaume PORTELLA I COMAS, Girona, n.º 5-6, any 1985-86, pp. 291-310.

3.922 FRANCO SÁNCHEZ, Francisco: «El *espacio del agua* en la ciudad de Orihuela en época islámica», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987),* Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 33-53.

3.923 FRANCO SÁNCHEZ, Francisco: «La familia de los Sīd Bono, unos santos árabes de Guadalest», *Alcoy*, Alcoy, abril 1988, pp 262-263.

3.924 FRANCO SÁNCHEZ, Francisco: «Noticia de Enguera en el siglo XII», *Enguera*, Enguera, 1988, 4 pp.

G

3.925 GAFSI, Abdel-Hakim: «Algunas observaciones sobre el agua en las mezquitas de los pueblos andalusíes de Túnez», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987)*, Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 55-58. En poblaciones tunecinas de moriscos originarios de Sharq Al-Andalus.

3.926 GALIAY SARAÑINA, José: *El arte Mudéjar aragonés,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 272 pp.

3.927 GALLAT I FERNÁNDEZ, Josep; GARCÉS I ESTALLO, Ignasi: «Excavaciones en la calle Mayor de Lleida: nuevos datos para el conocimiento de la ciudad musulmana», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 638-648.

3.928 GALTIER MARTÍ, Fernando: «El verdadero castillo de Samitier», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.º 7, 1987, pp. 159-194.

3.929 GARCÍA BALLESTER, Luis: «La recepción del *Colliget* de Averroes en Montpellier (*c.* 1285) y su influencia en las polémicas sobre la naturaleza de las fiebres», *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas,* Granada, Universidad, 1987, vol. II, pp. 317-332. Influencia en médicos catalanes como Arnau de Vilanova.

3.930 GARCÍA I FORTUNY, J.: «La matafaluga, el celiandre. Arrels islàmiques de la pastissería tradicional tortosina», *D (T),* Tortosa, n.º 2, 1987, pp. 24-25.

3.931 GARCÍA GARIJO, Eneida: «La Alcoraya: Un espacio histórico agrícola y vial», *Sharq Al-Aldalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 153-158.

3.932 GARCÍA GUATAS, Manuel; ESTEBAN, Juan F.: «Noticia sobre el hallazgo de un tejido musulmán», *Artigrama,* Zaragoza, n.º 3, 1986, pp. 29-34. Tejido del s. XII con la "basmalla", de la iglesia de Vells,

en Huesca.

3.933 GARCÍA SERRANO, José Ángel: «Inscripción arábiga en una teja del Ayuntamiento de Novallas (Zaragoza)», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»*, Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.º 7, 1987, pp. 275-279.

3.934 GIL SAURA, Encarna; PERIS ALBENTOSA, Tomás: «El conflicto morisco en Valencia. Análisis de la dinámica del caso alcireño (Ribera Alta del Xúquer) a través de los cambios de propiedad», *España y el Norte de África*, Granada, Universidad, 1987, vol. I, pp. 393-350.

3.935 GLICK, T. F.: *Regadío y sociedad en la Valencia Medieval,* traducción de A. ALMOR, ed. a cargo de R. FERRER NAVARRO, Valencia, 1988, 414 pp.

3.936 GONZÁLEZ BALDOVÍ, Marià: «La influència de l'aigüa en la formación de la Xàtiva musulmana», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987),* Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 21-31.

3.937 GONZÁLEZ BLANCO, A.: *Diccionario de la toponimia actual de La Rioja,* Murcia, 1987, 618 pp.

3.938 GOZÁLVEZ GRAVIOTO, Carlos: «Notas sobre las funciones del albacar en las fortificaciones del Norte de África», *Sharq Al-Aldalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 199-202.

3.939 GUICHARD, Pierre: *Estudios sobre historia medieval,* Valencia, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1987, 264 pp.

3.940 GUICHARD, Pierre: «Participation des Méridionaux a la Reconquista dans le royaume de Valence», *Cahiers de Fanjeux. Islam et Chrétiens de Midi (XII e.-XIV e. s.),* Fanjeaux-Toulousse, C.N.R.S., n.º 18, 1983, pp. 115-131.

3.941 GUICHARD, Pierre: «La zone orientale de l'Espagne musulmane (Sharq Al-Aldalus), VIII e. XIII e. siècles», *L'Arabisant,* n.º 26, 1987, pp. 11-16.

3.942 GUIRAL, Jacqueline: «L'aportació de les communautés jueva i musulmana al comerç martítim de València al segle XV», *Afers. Homenatge al Dr. En Sebastià García Martínez,* Catarroja, vol III, n.º 5-6, 1987, pp. 33-46.

3.943 GUIRAL-HADZIIOSSIF, Jacquiline: *Valence. Port méditerranéen au XV e. Siécle (1410-1525),* París, Publications de la Sorbonne, 1986, 555 pp.

3.944 GUTIÉRREZ LLORET, Sonia: «Avance para una tipología de las formas modeladas a mano del Ribat Califal de Guardamar del Segura (Alicante)», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 690-704.

3.945 GUTIÉRREZ VELASCO, Antonio: «Pedro IV y los musulmanes. Maniobras diplomáticas del "Ceremonioso" (Años 1357-1358)», *Revista de Historia «Jerónimo Zurita»,* Zaragoza, Instituto «Fernando el Católico» del C.S.I.C., 1986, n.º 53-54, pp. 37-42.

H

3.946 HERRERO ALONSO, Abelardo: «Valoración lingüística de la toponimia (aplicaciones a la toponimia valenciana en general y a La Safor en particular)», *I er. Seminari de la Llengua Valenciana,* Gandía, 1986, pp. 111-125.

I

3.947 «Un islamólogo español: Míkel de Epalza», *Antrohopos,* suplemento n.º 9; *Miguel Cruz Hernández. Pensamiento Islámico. Investigación de su tradición y actualidad,* Barcelona, julio-agosto 1988, III-IV.

3.948 ÍÑIGUEZ ALMECH, Francisco: *Así fue la Aljafería,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 52 pp.

3.949 ÍÑIGUEZ ALMECH, Francisco: *El castillo de la Aljafería,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 52 pp.

3.950 JANER, Florencio: *Condición social de los moriscos de España: Causas de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político,* Barcelona, ed. La Fulla, 1987, 578 pp. Edición facsímil de la original de Madrid de 1857.

3.951 JENÉ, Aurèlia; «La conquesta de Manûrqa el febrer de 1287», *Estudi General. La formació i expansió del feudalisme català. Actes del Col·legi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985). Homenatje a Santiago Sobrequés i Vidal,* edició a cura de JAUME PORTELLA I COMAS, Girona, n.º 5-6, any 1985-86, pp. 389-401.

3.952 JOVER I DOMÍNGUEZ, Francesc: «La tradició vinatera del Comtat», *Alberri,* Cocentaina (El Comtat), Ajuntament / Centre d'Estudis Contestans, n.º 1, 1988, pp. 123-163. Datos sobre los musulmanes y moriscos.

L

3.953 LABARTA, Ana: «Marroquíes en la zona valenciana en la segunda mitad del siglo XVI», *España y el Norte de África,* Granada, Universidad, 1987, I.

3.954 LABARTA, Ana; BARCELÓ, Carmen: *Números y cifras en los documentos arábigohispanos,* Córdoba, Universidad, 1988, 64 pp. + figs. Especialmente de Valencia y Mallorca.

3.955 LAVAJO, Joaquim Chorao: *Cristianismo e Islamismo na Península Ibérica: Raimundo Martí, un predecesor do diálogo religioso,* Tesis Doctoral leída en la Universidad de Évora en 1988, 3 vols.

3.956 LÁZARO CERDÁ, Josefina: «Ador, unas tradiciones perdidas», *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia (Valencia, 9, 10, 11 y 12 octubre 1986),* coord. por Santiago BRU I VIDAL, Valencia, ed. por la Consellería de Cultura / Diputación Provincial / Ayuntamiento de Valencia, 1988, vol. I, pp. 231-242. Moros y Cristianos.

3.957 LEWIS, B. (editor y traductor): *Islam from the Prophet Muhammad to the capture of Constantinople.* Vol. I: *Politic and War.* Vol. II: *Religion and Society,* New York / Oxford, 1987, 2 vols. (266 + 310 pp.).

3.958 LÓPEZ DEL ÁLAMO, Paloma: «La cerámica andalusí de vedrío melado en el siglo XI: estado de la cuestión». *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, 731-743 pp.

3.959 LOMBA FUENTES, Joaquín: «Prefacio de "Los deberes de los corazones" de Ibn Paqûda», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.º 7, 1987, pp. 195-224. Literato judío del s. XI, originario de la Zaragoza islámica.

M

3.960 MÁÑEZ INIESTA, Francisco: «Alfaquíes de Petrer», *Revista de Fiestas,* Petrer, 1988, pp. 34-35.

3.961 MÁÑEZ INIESTA, Francisco: «Batrir», *Revista de Fiestas,* Petrer, 1985, 1 pág. Notas tomadas en unas conferencias sobre el urbanismo musulmán de Petrer.

3.962 MÁÑEZ INIESTA, Francisco: «Cronología de la marcha de Tarik Ben Ziyad desde Ceuta a Toledo y los Pirineos», *Bodas de Plata. Comparsa Moros Beduinos,* Petrer, 1988, 2 pp.

3.963 MARTÍN CORRALES, Eloy: «Aproximación a estudio del Corsarismo español en el litoral norteafricano en el siglo XVIII», *Aldaba,* Melilla, U.N.E.D., año V, n.º 9, 1987, pp. 25-39.

3.964 MARTÍN CORRALES, Eloy: «La Bandera del Marroc i els "Camarades Moros": La participació marroquina a les files falangistes», *L'Avenç,* Barcelona, nov. 1987, n.º 109, pp. 20-25.

3.965 MARTÍN CORRALES, Eloy: «El comercio de Cataluña con Marruecos a finales del siglo XVIII (1767-1808)», *Congreso Internacional sobre el Estrecho de Gibraltar. Ceuta, noviembre 1987,* Granada, U.N.E.D., 1988, pp. 159-173.

3.966 MARTÍN CORRALES, Eloy: «El comercio de Barcelona con el Medite-

rráneo Musulmán (1782-1808)», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna,* Barcelona, n.º 6, 1986, pp. 253-256.

3.967 MARTÍN CORRALES, Eloy: «El comerç de Catalunya amb els països musulmans al segle XVIII», *L'Avenç,* Barcelona, octubre 1987, n.º 108, pp. 26-32.

3.968 MARTÍN CORRALES, Eloy: «Dos obstáculos en las relaciones comerciales entre Catalunya y los países musulmanes en el siglo XVIII: El Corso y la peste», *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya,* Barcelona, 1984, vol. I, pp. 611-617.

3.969 MARTÍN CORRALES, Eloy: «Una oportunitat perduda per Barcelona per articular l'eix comercial índies-Llevant», *Ilones. Jornades d'Estudis Catalano-Americanes (Barcelona, Maig, 1986),* Barcelona, 1987, pp. 217-227. A fines del s. XVIII-comienzos del s. XIX.

3.970 MARTÍN PASCUAL, Llúcia: *El deute de la Història de Jacob Xalabín amb la tradició oriental. Extensió i límits,* Memoria de Licenciatura leída en la Universidad de Alicante en septiembre de 1988, 139 pp.

3.971 MARTÍN PASCUAL, Llúcia: «Reunió tècnica per la normalització de noms i textes d'origen àrab», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 367-383.

3.972 MARTÍN PASCUAL, Llúcia: «Ús i abús del mot ''moro''», *Alcoy*, Alcoy, abril 1988, pág. 261.

3.973 MARTÍNEZ ALMIRA, M.ª Magdalena: «Bibliografía italiana de tema árabe», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 361-363.

3.974 MARTÍNEZ, M.: *La industria del vestido en Murcia (ss.XIII-XV),* Murcia, 1988, 454 pp.

3.975 MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M: «Molinos hidráulicos en Murcia (ss. XIII-XV)», *Miscelánea Medieval Murciana,* Murcia, 1987-88, pp. 219-250.

3.976 MARTÍNEZ PÉREZ, Antonio: *Les cases de Moncada (Alzira, València),* Alzira, Ajuntament, 1987, 145 pp. Elements àrabs d'un topònim i d'un lloc arqueològic.

3.977 MAS MARTÍNEZ, Vicente: «En torno a la figura de Muhammad Al-Shafra», *Revista de Fiestas,* Crevillente, 1987, 1 pág.

3.978 McMILLIN, Linda A.: «Portrair of the Enemy: ''Sarracens'' in the Catalan Grand Chronicles», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.º 4, 1987, pp. 49-57.

3.979 MEDINA, Francisco de Borja de: «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614), *Archivium Historicum Societatis Iesu,* Roma, LVII, 1988, pp. 3-136. Particulares estudios sobre jesuitas y moriscos en regiones valencianas y murcianas.

3.980 MILLAS VALLICROSA, José M.ª: *I. Estudios sobre historia de la ciencia española. II. Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española,* presentación de Juan VERNET, facsímil de las ediciones de 1949 y 1960, 2 vols.

3.981 MOLINA LÓPEZ, Emilio: «De nuevo sobre los beréberes. Reflexiones en torno a un proyecto de Atlas de Historia del Islam», *Estudios de Historia y Arqueología Medieval,* Cádiz, n.º V-VI, 1985-86, pp. 25-31.

3.982 MOMBLANCH GARCÍA, Francisco: «Aportaciones a la historia de Benilloba (II)«, *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia (Valencia, 9, 10, 11 y 12 octubre 1986),* coord. por Santiago BRU I VIDAL, Valencia, ed. por la Consellería de Cultura / Diputación Provincial / Ayuntamiento de Valencia, 1988, vol. I, pp. 339-354. Tras la expulsión de los moriscos, la repoblación.

3.983 MONTIEL, Juana: «Relación de textos en árabe del Archivo Municipal de Novelda», *Betania,* Novelda, 1986, 3 pp.

3.984 MOURELLE DE LEMA, Manuel: «El romance en el Reino de Valencia», *II^{ón}. Seminari de la Llengua Valenciana,* Gandía, 1987, pp. 7-27.

3.985 MOURELLE DE LEMA, Manuel: «Proceso evolutivo de la lengua valenciana»», *II^{on}. Seminari de la Llengua Valenciana,* Gandía, 1987, pp. 29-54.

N

3.986 NAVARRO OLTRA, Vicente Carlos: «Un tesorillo de dirhems emirales en Pedreguer (Alicante)», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo III: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 54-61.

3.987 NAVARRO PALAZÓN, Julio; AMIGUES, François, GARCÍA AVILÉS, Alejandro: «Arquitectura y artesanía en la Cora de Tudmîr», *Historia de Cartagena,* Muecia, ed. Mediterráneo, vol. 5, 1986, pp. 413-485.

3.988 NAVARRO POVEDA, Concepción: «Excavaciones en el castillo de Petrer», *Revista de Fiestas,* Petrer, 1988, pp. 28-31.

3.989 NAVARRO POVEDA, Concepción: «Los niveles islámicos del Castillo de la Mola, Novelda (Alicante)», *Arqueología Medieval Española. II. Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 63-71.

3.990 NAVARRO REIG, José: «Los mudéjares contestanos en el siglo XIII», *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante,* Alicante, n.º 6, 1987, pp. 175-206.

3.991 NEBOT CALPE, Natividad:«Léxico y locuciones autóctonas en las comarcas de habla castellano-aragonesa del antiguo Reino de Valencia», *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia (Valencia, 9, 10, 11 y 12 octubre 1986),* coord. por Santiago BRU I VIDAL, Valencia, ed. por la Consellería de Cultura / Diputación Provincial / Ayuntamiento de Valencia, 1988, vol. I, pp. 389-408. Vo-

ces de origen árabe de las comarcas del Alto Mijares, Alto Palancia y la Serranía de Chelva.

O

3.992 ORTIZ DE GIL-MASCARELL, Luz: «Mudéjares y moriscos de Aljorf (Albaida)», *Estudis i Documents,* Ontiyent, n.° III, 1987, pp. 71-75.

3.993 OUESLATI, Hedi: «Texto de un exiliado morisco en Túnez (siglo XVII)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.° 4, 1987, pp. 257-261.

P

3.994 PADILLA, Paul: «El transporte de esclavos musulmanes a través de Valencia en los primeros años del reinado de Alfonso el Magnánimo, 1421-1440» *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, Alicante, n.° 4, 1987, pp. 59-72.

3.995 PALOMAR LLORENTE, M.ª Elisa; VILADÉS CASTILLO, José M.ª: «Cerámica de Manises en la excavación de la c. Mayor, 8 (Zaragoza)«, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* Madrid, XXII, 1986, pp. 321-332.

3.996 PASCUAL MARTÍNEZ, Lope: «Los templarios en el Reino de Murcia», *Homenaje al Prof. Muñoz Cortés,* Murcia, Universidad, 1976-77, vol. II, pp. 871-886. En la frontera granadina, de 1266 a 1311.

3.997 PAVÓN MALDONADO, Basilio: «Arte islámico y mudéjar de Cuenca». *Al-Qanṭara,* Madrid, IV, 1983, pp. 357-376.

3.998 PAVÓN MALDONADO, Basilio: «La techumbre mudéjar de la Iglesia de la Sangre de Onda (Castellón)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* Madrid, XIV, 1978, pp. 155-164.

3.999 PENYARROJA TORREJÓN, Leopoldo: «Origen y formación de la llengua valenciana (Des del substract ibèric a la Reconquista)», *Ier. Seminari de la Llengua Valenciana,* Gandía, 1986, pp, 17-47).

4.000 PENYARROJA TORREJÓN, Leopoldo: «Mossarabisme i substrat (crítica retrospectiva)», *II^ón^. Seminari de la Llengua Valenciana,* Gandía, 1987, pp. 55-84.

4.001 PEÑA GONZALVO, Javier: «La Seo del Salvador de Zaragoza (Análisis e hipótesis de su evolución constructiva desde su origen como mezquita aljama hasta el siglo XVI)», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.° 7, 1978, pp. 81-104.

4.002 PÉREZ BURGOS, José A.; RONDA FEMENÍA, Ana: «Localizaciones acuíferas de Benissa y sus relaciones con el hábitat», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa i poblament musulmà (Simposium de Re-*

nissa, abril 1987), Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 59-65.

4.003 PINILLA PÉREZ DE TUDELA, Regina: «Crisis tras las Germanías en la morería de Alzira a través de los impuestos reales (1500-1536)», *Al-Gezira. Revista d'Estudis Històrics. Ribera Alta,* Alzira, n.º 3, oct. 1987, pp. 119-132.

4.004 PLA, Roberto: *Muhyi l-Din Ibn Arabi. Tratado de la unidad,* Málaga, Sirio D. L., 1987, 86 pp.

4.005 POCKLIGTON, Robert: «Antecedentes mozárabes y musulmanes del culto a San Ginés de la Jara», *Historia de Cartagena,* Murcia, ed. Mediterráneo, t. VI, 1986, pp 341-352.

4.006 POCKLINGTON, Robert: «El emplazamiento de Iyi(h)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.º 4, 1987, pp. 175-198.

4.007 POCKLINGTON, Robert: *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia,* Memoria de Licenciatura leída en la Universidad de Murcia, 1987, 208 pp.

4.008 POCKLINGTON, Robert: «La influència catalana en la toponímia de l'horta i el Camp de Múrcia», *Miscel·lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey,* Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. II, 1988, pp. 43-62.

4.009 POCKLINGTON, Robert: «Toponimia islámica del Campo de Cartagena», *Historia de Cartagena,* Murcia, ed. Mediterráneo, t. VI, 1986, pp. 319-340.

4.010 POCKLINGTON, Robert: «Toponimia y sistemas de agua en el Sharq Al-Andalus», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987),* Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 103-114.

4.011 POVEDA NAVARRO, Antonio M.ª: «Aproximación a la demografía bajomedieval de la comarca del Medio Vinalopó (Alicante)», *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante,* Alicante, n.º 6, 1987, pp. 31-48. Numerosa población mudéjar.

4.012 POVEDA NAVARRO, Antonio M.ª: *El poblado ibero-romano de «El Monastil» (Elda. Alicante). Introducción Histórico-Arqueológica,* Elda, Ayuntamiento / Univarsidad de Alicante, 1988, 154 pp. Se discute si el nombre es mozarabismo. Desaparición a la llegada del Islam, aunque aparezcan algunas piezas cerámicas musulmanas.

4.013 PETREL MARÍN, Aurelio: «El nacimiento de Albacete», *Cultural Albacete,* Albacete, n.º 3, abril 1986, pp. 3-21.

4.014 PUCHOL PÉREZ, J. V.: «Toponímia de Guadassuar: les partides rurals», *Miscel·lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey,* Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1988, pp. 85-111.

R

4.015 RIBERA I GÓMEZ, Agustí: «La Vila d'Ontinyent: una aproximació al

recinte murat medieval», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 251-262.

4.016 RIERA FRAU, M.ª Magdalena: «Cerámicas de forma abierta en Can Bordils (Palma de Mallorca)», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 105-110.

4.017 RIERA PALMERO, Juan: «Nota sobre moriscos y cristianos viejos en el obispado de Cartagena-Orihuela a mediados del siglo XVI», *Investigaciones Históricas,* Valladolid, n.º 4, pp. 41-50.

4.018 ROCHE, Anne: «Note sur Abdelwahab Meddeb: «*Tombeau d'Ibn Arabi*», *Revue d'Études Palestiniennes,* n.º 27, 1988, p. 173.

4.019 RODRÍGUEZ CARREÑO, Ángel M.: «Conquesta i feudalització: el cas de Pollença, Mallorca (1298-1304)», *Estudi General. La formació i expansió del feudalisme català. Actes del Col·loqui organitzat pel Col·legi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985). Homenatge a Santiago Sobrequés i Vidal,* edició a cura de Jaume PORTELLA I COMAS, Girona, n.º 5-6, any 1985-86, pp. 371-387.

4.020 RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, Leonor Carmen: «Dos inscripciones árabes modernas en montañas de Alicante», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.º 4, 1987, pp. 385-391.

4.021 ROMÁN MILLÁN, Inmaculada; SESER PÉREZ, Rosa: AGULLÓ GARCÍA, Pilar: «Formas constructivas en alquerías valencianas de finales del siglo XV: Aportación documental», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 653-660.

4.022 ROSSELLÓ BORDOY, Guillem: «Dubtes sobre toponímia de les Illes Orientals», *V Jornades d'Estudis Històrics Locals. Les Illes Orientals d'Al-Andalus i les seves relacions amb Sharq Al-Andalus, Màgrib i Europa Cristiana (ss. VIII-XIII),* ed. a cura de Guillem ROSSELLÓ BORDOY, Palma de Mallorca, Institut d'Estudis Baleàrics, 1987, pp. 181-182.

4.023 ROSSELLÓ BORDOY, Guillem: «Las cerámicas andalusíes y algunos problemas de terminología», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes,* Madrid, ed. Gredos, 1987, pp. 685-690.

4.024 ROSSELLÓ BORDOY, Guillem: «Excavaciones arqueológicas en Palma de Mallorca. Sondeos en el casco antiguo», *Mayurqa,* Palma de Mallorca, n.º 21, 1985-87, pp. 45-76.

4.025 ROSSELLÓ BORDOY, Guillem: «Sharq Al-Andalus i la investigació arqueológica: estat de la qüestió», *Estudi General. La formació i expansió del feudalisme català. Actes del Col·loqui organitzat pel Col·legi*

Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985). Homenatge a Santiago Sobrequés i Vidal, edició a cura de Jaume PORTELA I COMAS, Girona, n.º 5-6, any 1985-86, pp. 253-263.

4.026 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: *La arquitectura en la literatura árabe,* con Prólogo de Antonio FERNÁNDEZ ALBA, Madrid, ed. Hiperión, 1988, 2.ª ed., 196 pp.

4.027 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: «El Baix Vinalopó durant l'època àrab», *La Rella,* Elx, n.º 6, juny 1988, pp. 49-56.

4.028 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: *Bibliografía de la Literatura Hispano-Árabe,* Alicante, Universidad, 1988, 75 pp.

4.029 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: «La conquesta de València per Jaume I com a tema literari en un testimoni de l'esdeveniment: Ibn Al-Abbâr de València», *L'Aiguadolç. Dossier: La Conquesta de València (1238),* Marina Alta, tardor 1988, pp. 33-47.

4.030 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: «La función estética del agua en la civilización arabigoislámica», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987),* Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 11-12.

4.031 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: «Las inscripciones árabes de Játiva: una hipótesis y una propuesta sobre la denominación de un estilo», *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX Aniversario,* Granada, Universidad, 1987, vol. II, pp. 292-295.

4.032 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: «La lengua romance en las jarchas (Una jarcha en lengua occitana)», *Al-Qantara,* Madrid, C.S.I.C., n.º VIII/1-2, 1987, pp. 319-329.

4.033 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: «Muhammad Benissa ''Ben Al-Labbana'' i els coloms», *Revista de Festes,* Benissa, 1988, 1 pág..

4.034 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: «Los precedentes geopolíticos musulmanes del Señorío de Villena, *Congreso de Historia del Señorío de Villena*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses / C.S.I.C. / C.E.C.E.L., 1987, pp. 356-360.

4.035 RUBIERA MATA, M.ª Jesús: «El príncipe hastiado, Muḥammad Ibn ᶜAbdalmalik Ibn Abī ᶜĀmir, efímero soberano de Orihuela y Murcia», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.º 4, 1987, pp. 72-82.

4.036 RUBIERA MATA, M.ª Jesús; MARTÍNEZ, Vicent: «Versions de poesia aràbigo-valenciana: Ibn Khafaja d'Alzira (1058-1139)» *Trenc d'Alba,* Alicante, n.º 2, 1988, pp. 21-25.

4.037 RUBIO GOMIS, Federico: «Catálogo de yacimientos y materiales altomedievales y musulmanes», *L'Ull del Moro,* Alcoy, II, 1988, 162 pp.

4.038 RUBIO VELA, Agustín: «Don Juan Manuel, Valencia y el comercio con Castilla en la primera mitad del siglo XIV», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura,* Castellón de la Plana, LXIII/III, jul.-sept. 1988, pp. 391-415. Conflictos con musulmanes de Xirell.

4.039 RUZAFA GARCÍA, M.: *El asalto a la morería de Valencia (s. XV),* Memoria de Licenciatura leída en la Universidad de Valencia en 1982.

4.040 RUZAFA GARCÍA, M.: *«La Morería de Valencia», Historia del Pueblo Valenciano,* Valencia, ed. por el Diario LEVANTE, n.º 10, 1989, pp. 319-320.

S

4.041 SALVADOR ESTEBAN, Emilia: *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570),* Valladolid, 1988, 59 pp.

4.042 SAN MARTÍN MORO, P. A.: «Nuevas aportaciones al plano arqueológico de Cartagena», *Museo de Zaragoza. Boletín. Homenaje a Antonio Beltrán,* Zaragoza, n.º 4, 1985, pp. 131-149. Sin referencias a la Cartagena árabe, ''medieval''.

4.043 SÁNCHEZ FERRER, José: *Alfombras antiguas de la provincia de Albacete,* Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1986, 510 pp. Reseñado por Pedro J. LAVADO PARADINAS en el *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* Madrid, XIII, 1987, pp. 414-416. Alfombras ya famosas desde la época islámica.

4.044 SÁNCHEZ FERRER, José: «Apuntes para una historia de la manufactura textil de la provincia de Albacete (siglos XIII al XVI)«, *Cultural Albacete,* Albacete, n.º 4, mayo de 1986, pp. 3-16.

4.045 SÁNCHEZ TRUJILLANO, M.ª Teresa: «Cerámica hispanomusulmana y mudéjar de Nájera», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 157-165. Provincia de La Rioja.

4.046 SANMIGUEL MATEO, Agustín: «Sobre una torre desaparecida contigua a la iglesia de Santas Justa y Rufina en Maluenda (Zaragoza)», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.º 7, 1987, pp. 105-113. Torre mudéjar.

4.047 SEBASTIÁN FABUEL, Vicente: «El ''Castell d'Almizra'', Campaña de 1985», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 167-179.

4.048 SELLS, M.: «Ibn ᶜArabī's polished mirror: perspective shift and meaning event», *Studia Islamica,* París, n.º XVII, 1988, pp. 121-150.

4.049 SÉNAC, Ph.: «Présence musulmane en Languedoc. Realités et vestiges», *Cahiers de Fanjeaux. Islam et Chrétiens du Midi (XIIe.-XIVe. s.),* Fanjeaux-Toulousse, C.N.R.S., n.º 18, 1983, pp. 43-57.

4.050 SOLÁ, E.: *Un Mediterráneo de piratas: corsarios, renegados y cautivos,* Madrid, 1988, 222 pp.

4.051 SOTO I COMPANY, Ricard: «Sobre els molins d'origen musulmà a Banyalbufar», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana,* Palma de Mallorca, n.° 43, 1987, pp. 193-194.

4.052 SOUTO LASALA, Juan Antonio: «Un aspecto concreto de las campañas omeyas contra la Marca Superior de Al-Andalus: El campamento de ᶜAbdarraḥmān III ante Zaragoza (935-937). Observaciones a propósito de una hipótesis», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* Madrid, XIII, 1987, pp. 333-346.

4.053 SOUTO LASALA, Juan Antonio: «La escavación arqueológica del Patio de San Martín de La Aljafería (febrero-mayo de 1985): Ilustraciones», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.° 4, 1987, pp. 231-233.

4.054 SOUTO LASALA, Juan Antonio: «La puerta de entrada en La Aljafería en época taifa a la luz de las excavaciones realizadas en 1985», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 273-280.

4.055 STALS, William C.: «Aragonese *Exarici* in the Twelft Century: Their Status and Conditions of Landholding», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.° 4, 1987, pp. 131-144.

4.056 SUGRANYES DE FRANCH, R.: «L'Àpologétique de Raymond Lulle vis-à-vis de l'Islam», *Cahiers de Fanjeaux. Islam et Chrétiens du Midi (XIIe.-XIVe. s.),* Fanjeaux-Toulousse, C.N.R.S., n.° 18, 1983, pp. 373-394.

T

4.057 TORRES, M.ª Paz: «Don Martín de Ayala y la catequesis de los niños moriscos», *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., en su LXX Aniversario,* Granada, Universidad, vol. I, 1987, pp. 509-517.

4.058 TORRES BALBAS, Leopoldo: *Ciudades Hispano-Musulmanas,* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura / Ministerio de Asuntos Exteriores, 1985, 2.ª ed., 694 pp.

4.059 TORRES FONTES, Juan: «Apellido y cabalgada en la frontera de Granada», *Estudios de Historia y Arqueología Medievales,* Cádiz, n.° V-VI, 1985-86, pp. 177-190. Documentos murcianos, siglos XIV-XV.

4.060 TORRES FONTES, Juan: «Documentos para comentar», *Homenaje al Profesor Muñoz Cortés,* Murcia, Universidad, 1976-77, vol. II, pp. 743-763.

4.061 TORRES FONTES, Juan: *La reconquista de Murcia en 1266 por Jai-*

me I de Aragón, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1987, 2.ª ed., 209 pp.

4.062 TORRES FONTES, Juan: *Repartimento de Orihuela,* Murcia, Academia Alfonso X el Sabio / Patronato Ángel García Rogel, 1988, 213 pp.

4.063 TORRÓ I ABAD, Josep; IVARS PÉREZ, Josep: «Despoblados del País Valenciano (siglo XIII-XVII). Para una arqueología del asentamiento agrario», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 741-752.

4.064 TORRÓ I ABAD, Josep; SEGURA I MARTÍ, Josep M.ª: «Irrigación y asentamientos en la Vall de Perputxent», *Agua y poblamiento musulmán. Aigüa y poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987),* Benissa, ed. Ajuntament, 1988, pp. 67-92.

4.065 TRENCHS ODENA, José: «Les "Alexandrini", ou la désobedience aux embargos conciliares ou pontificaux contre les Musulmans», *Cahiers de Fanjeaux. Islam et Chrétiens du Midi (XIIe.-XIVe. s.),* Fanjeaux-Toulousse, C.N.R.S., n.º 18, 1983, pp. 169-193.

4.066 TRENCHS ODENA, José: «Los correos regios bajo Jaime I (1255-1276), *Cuadernos de Historia "Jerónimo Zurita",* Zaragoza, pp. 45-46, 1983, pp. 153-158. Dos correos musulmanes. Tenían sueldo especial para alojarse fuera de las dependencias reales.

4.067 TREPPO, Mario: *Els mercaders catalans i l'expansió de la Corona Catalano-Aragonesa al segle XV,* Barcelona, 1984, 578 pp. Expansión mediterránea del comercio catalán.

V

4.068 VV. AA.: *Índices de las revistas españolas de arabismo. I. Autores (A-M),* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, pp. 64-109 (Cuadernos de la Biblioteca Islámica "Félix María Pareja», n.º 8).

4.069 VV. AA.: *Índices de las revistas españolas de arabismo. II. Autores (A-M),* Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, pp. 64-109 (Cuadernos de la Biblioteca Islámica "Félix María Pareja», n.º 9).

4.070 VALLEJO ZAMORA, José: «Los moriscos de Torrellas entre 1495-1610: Consideraciones demográficas», *Tvriaso. Monográfico «El Islam en Aragón»,* Tarazona, Centro de Estudios Turiasonenses de la Institución «Fernando el Católico» del C.S.I.C., n.º 7, 1987, pp. 282-324.

4.071 VENTURA, Agustí: «Alqueríes medievals a la Vall d'Albaida», *Ontinyent. Fiestas de la Puríssima, 1988,* Ontinyent, 1988, pp. 25-37.

4.072 VENY, J.: «Origen dels cognoms catalans Mirabent i Parcet», *Miscel·lània d'homenatge a Enric Moreu-Rey,* Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1988, pp. 281-295.

4.073 VERONNE, Chantal de la: «Un intento de Alianza entre España y Argel en 1701«, *Al-Qanṭara,* Madrid, n.º VIII, pp. 135-151.

4.074 VERLINDEN, Charles: «Les esclaves musulmans du Midi de la France», *Cahiers de Fanjeaux. Islam et Chrétiens du Midi (XIIe.-XIVe. s.),* Fanjeaux-Toulousse, C.N.R.S., n.º 18, 1983, pp. 215-234.

4.075 VERLINDEN, Charles; GUIRAL, Jacqueline: *València un mercat medieval,* Valencia, Excma. Diputació Provincial, 1985.

4.076 VERNET, Juan: *Al-Andalus: El Islam en España,* Barcelona, ed. Junwerg, 1987, 233 pp.

4.077 VICENT I CORTINA, Vicent: «La conquesta de Montcada en la "Crònica" de Jaume I», *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia (Valencia, 9, 10, 11 y 12 octubre 1986),* coord. por Santiago BRU I VIDAL, Valencia, ed. por la Consellería de Cultura / Diputación Provincial / Ayuntamiento de Valencia, 1988, vol. I, pp. 513-518.

4.078 VILADÉS CASTILLO, José María: «Cerámica Islámica con decoración estampillada de Zaragoza», *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Madrid, 19-24 enero 1987. Tomo II: Comunicaciones,* Madrid, ed. por la Conserjería de Cultura de la Comunidad de Madrid / Asociación Española de Arqueología Medieval, 1987, pp. 221-230.

4.079 VILAR, Juan Bautista: «Inserción de los españoles en la sociedad urbana y en la sociedad rural de la Oranie (Argelia francesa) (1880-1930)», *Africa,* Roma, XVII/4, diciembre 1987, pp. 556-569.

4.080 VILLANOVE, Jean: *Histoire populaire dels Catalans. Des origines au XVe. siècle,* Perpiñán, 1986, 4.ª ed., 345 pp. Árabes, pp. 66-72.

4.081 VILLEGAS, Marcelino: «Un enigmático término cervantino», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.º 4, 1987, pp. 249-251.

4.082 VILLENA, Leonardo: «Noticias históricas y técnicas de la Hoz del Júcar y sus castillos», *Congreso de Historia del Señorío de Villena,* Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses / C.S.I.C. / C.E.C.E.L., 1987, pp. 423-433.

4.083 VIRGILI, Antoni: «Conquesta, colonització i feudalització de Tortosa (segle XII) segons el Cartulari de la Catedral», *Estudi General. La formació i expansió del feudalisme català. Actes del Col·loqui organitzat pel Col·legi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985). Homenatge a Santiago Sobrequés i Vidal,* ed. a cura de Jaume PORTELLA I COMAS, Girona, n.º 5-6, any 1985-86, pp. 275-279.

W

4.084 WAGNER DE AL-GANABI, Wilhelmina T. F.: *La escuela coránica de Denia: Abū ᶜAmr ᶜUtmān b. Saᶜīd de Denia. Figura, obra formativa y obra escrita,* Tesis Doctoral leída en la Univarsidad de Granada, 1774 pp.

4.085 WOLLF, Ph.: «Guerre entre pays de langue d'Oc et Occident musulman», *Cahiers de Fanjeaux. Islam et Chrétiens du Midi (XIIe.-XIVe. s.)*, Fanjeaux-Toulousse, C.N.R.S., n.° 18, 1983, pp. 29-42.

Z

4.086 ZAYD, Rhona: «The Muslim/Mudejar in the *Cantigas* de Alfonso X el Sabio», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.° 4, 1987, pp. 145-152.

ACTIVIDADES DE LA DIVISIÓN DE ÁRABE DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE (1988)

Por
MÍKEL DE EPALZA

CAMBIO DE NOMBRE DEL DEPARTAMENTO. A petición de la Junta del Departamento, la Junta de Gobierno de la Universidad de Alicante aprobó el cambio de nombre del Departamento de «Filologías Árabe, Catalana y Francesa» en Departamento de «Filología Catalana, Estudios Árabes e Islámicos y Filología Francesa», correspondiente a las denominaciones de las tres áreas de conocimiento del Departamento y de sus divisiones departamentales.

MARCELINO VILLEGAS, PROFESOR TITULAR NUMERARIO. Tras su correspondiente concurso, tomó posesión el 10 de noviembre de 1988 de la plaza de Profesor Titular Numerario de Estudios Árabes e Islámicos el Dr. Marcelino Villegas González, anteriormente profesor en Madrid, Bagdad y Orán, y, desde 1987, Profesor Titular interino de la Universidad de Alicante.

LA DRA. MARGARITA LA CHICA Y EL DR. ALBERTO ARAUJO, COLABORADORES HONORÍFICOS. Han sido nombrados, por el Rectorado de la Universidad de Alicante, Profesores Colaboradores Honoríficos del Departamento, los Dres. Margarita La Chica Garrido, profesora jubilada de árabe, y el Dr. Alberto Araujo Fernández, profesor de hebreo y licenciado en Filología Semítica por la Universidad de Madrid.

BECAS DE INVESTIGACIÓN. Vinculadas a la División de Estudios Árabes e Islámicos, han sido concedidas en 1988 a María Sol Cabello García (DGICYT), Luis Fernando Bernabé Pons (Generalitat Valenciana) y Francisco Franco Sánchez (UNED).

INTERCAMBIO DE BECARIOS DE LA UNIÓN DE UNIVERSIDADES DEL MEDITERRÁNEO. La Unión de Universidades de Mediterráneo, con sede en Bari (Italia), concedió, para 1988, sendas becas a Massimo Laria, de la Universidad de Venecia, y a María Magdalena Martínez Almira, de la de Alicante, para realizar estudios arabísticos respectivamente en España y en Italia, bajo la dirección de los profesores Francesco Castro y Míkel de Epalza.

CÁTEDRA POR PROGRAMA P.R.O.P.I.O. El Programa Universitario PROPIO (Programa de Oferta de Plazas con la Investigación como Objetivo), del Ministerio de Educación y Ciencia, tras valoración de peticiones a nivel nacional, ha concedido una Cátedra de «Estudios Árabes e Islámicos» a la Universidad de Alicante, en consideración a la labor de su equipo de investigación en esa área de conocimiento y particularmente a la del candidato Dr. Míkel de Epalza.

PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE LA D.G.I.C.Y.T. Ha sido concedido, en fecha del 26-07-88, a la Universidad de Alicante la financiación de un Programa de Investigación de la DGICYT (Dirección General de Investigación, Ciencia y Técnica), del Ministerio de Educación y Ciencia, sobre *«Corpus historiográfico y crítica literaria de la literatura hispano-árabe»,* cuya investigadora principal es la Dra. María Jesús Rubiera Mata.

PROGRAMA «EL HOMBRE Y EL AGUA EN EL MEDITERRÁNEO Y EL MAR NEGRO». Dentro del marco de este programa internacional (ver SHARQ AL-ANDALUS. ESTUDIOS ÁRABES, vol. 4, p. 375), cuyo coordinador nacional en España es el Dr. Epalza, se han realizado: en Alicante, un congreso sobre «Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo», por el Instituto de Geografía de la Universidad (18-21 mayo 1988), y en Zaragoza, sobre «La Ciudad Islámica» (24 junio 1988). El libro de actas del simposio internacional «Aguas y poblamiento musulmán», que se había realizado en febrero de 1987 dentro de este programa ha sido ya editado (ver Sección Bibliografía, en este volumen de la revista).

CONGRESO INTERNACIONAL «LA CIUDAD ISLÁMICA». Co-dirigido por los Dres. José Luis Corral, de la Universidad de Zaragoza, y Míkel de Epalza, de la de Alicante, y organizado por la Institución «Fernando el Católico» de la Diputación General de Aragón, se celebró en Zaragoza del 1 al 4 de diciembre un Congreso Internacional sobre «La Ciudad Islámica» con más de 30 ponencias y comunicaciones y una asistencia de más de 230 congresistas. Presentaron ponencias los Sres. Rubiera y Epalza y comunicación el Sr. Franco, de la división departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante (ver Noticia aparte).

PROGRAMA «ERASMUS». Dentro del programa europeo «ERASMUS» de intercambios de profesores y estudiantes, han sido aprobadas diversas actuaciones y visitas de profesores de la División de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante y de los departamentos de árabe de las Uni-

versidades de Mons (Bélgica), Montpellier y Toulouse (Francia) y Perugia, Roma y Nápoles (Italia), visitas que se realizarán en 1989.

CERTIFICADO PARA POSTGRADUADOS DE «ESTUDIS ARABICS VALENCIANS» EN LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA. En coordinación con el Departamento de Filología Catalana de la Universidad Estudis Generals de Valencia, la División de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante ha organizado para el curso 1988-1989 un curso para post-graduados «Estudis Aràbics Valencians».

CURSO DE DOCTORADO EN OVIEDO. El Dr. Epalza impartió, a principios de mayo de 1988, en el Departamento de Filología Románica de la Universidad de Oviedo, un curso de doctorado sobre «Estudios Árabes e Hispánico: Historia, religión, urbanismo, toponimia y literatura». La Dra. Rubiera dio una conferencia en dicho Departamento sobre «Una nueva teoría sobre la lengua de las jarchas».

CURSO EN LA UNIVERSITAT CATALANA D'ESTIU. El Dr. Epalza dio, en agosto de 1988, un curso de verano en la Universitat Catalana d'Estiu en Prades (Francia), sobre «La cultura àrab i els Països Catalans».

JURADO DEL PREMIO NACIONAL DE TRADUCCIÓN. El Dr. Villegas fue nombrado miembro de la comisión que otorgó los Premios Nacionales de Traducción 1988, del Ministerio de Cultura.

TESIS DOCTORAL EN LA UNIVERSIDAD DE GRANADA. El 6 de junio fue leida en la Universidad de Granada la tesis doctoral sobre la Escuela de «Lecturas Coránicas» de Denia, por Wilhelmina Wagner de Al-Gannabi. La nueva Doctora es antigua alumna de la Universidad de Alicante y su tesis fue codirigida por el Dr. Epalza.

TRIBUNALES DE TESIS DOCTORALES. La Dra. Rubiera formó parte de la Comisión que juzgó la tesis doctoral de Abu-Bakr Abdelwahhab *«La poesía almohade: el madîh o panegírico»,* en la Universidad Complutense de Madrid. El Dr. Villegas formó parte de la Comisión que juzgó la tesis doctoral de Nieves Paralela Alonso *«El viaje árabe a España en época moderna y contemporánea (desde el siglo XVII hasta 1939)»* en la Universidad Autónoma de Madrid. El Dr. Epalza formó parte de la Comisión que juzgó la tesis doctoral de Pere Santonja *«Arnau de Vilanova: els escrits religiosos i la Inquisició»* en la Universidad de Alicante.

TESINA DE LLÚCIA MARTÍN. El 22 de octubre de 1988 leyó su Memoria de Licenciatura Llúcia Martín Pascual, colaboradora habitual de esta revista y División Departamental, sobre «El deute de la *Història de Jacob Xalabín* amb la tradició oriental. Extensió i límits». Formaron parte de la Comisión calificadora los Dres. Rubiera, Epalza y Rafael Alemany. Obtuvo la máxima calificación.

PREMI «MENÉNDEZ Y PELAYO». El Premi «Menéndez y Pelayo» de In-

vestigación 1988, del Institut d'Estudis Catalans, ha sido concedido a los Dres. María Jesús Rubiera y Míkel de Epalza por su libro *«Los nombres árabes de Benidorm y su comarca»*. El Premi les fue entregado en sesión solemne del Institut, en Barcelona, el 25 de octubre.

PREMI INTERNACIONAL «RAMON LLULL» AL P. BURNS. El Premio Internacional de Investigación «Ramón Llull» 1988 fue concedido por la Generalitat de Catalunya al P. Robert Ignatius Burns S. J., profesor de la Universidad de California - Los Ángeles, historiador especialista en el siglo XIII valenciano y asiduo colaborador de esta revista y de la División departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante (ver SHARQ AL-ANDALUS. ESTUDIOS ÁRABES vol. 3, pp. 295 y 296, y artículos en volúmenes 1, 4 y 5). El Premi le fue entregado en Barcelona el 10 de mayo.

CONCURSO AL PREMIO «AL-SHAFRA». Organizado por la Asociación Cultural «Muhammad Al-Shafra», que dirige el Catedrático de Cirugía Justo Medrano, de la Universidad de Alicante, otorgó su Primer Premio a los becarios de este Departamento Francisco Franco y María Sol Cabello (ver a continuación Noticia especial).

LIBROS PUBLICADOS. Los profesores de árabe de la Universidad de Alicante, además de artículos científicos y de divulgación y de comunicaciones en congresos científicos, han publicado en 1988 los libros que se recensionan en un apartado especial de la Sección Bibliografía de este volumen de la revista SHARQ AL-ANDALUS. ESTUDIOS ÁRABES.

CO-EDITOR DE LA REVISTA «AL-MASĀQ». El Dr. Epalza ha sido nombrado «Associate Editor» de la revista de estudios árabes mediterráneos *«Al-Masāq. Studia Arabo-Islamica Mediterranea»*, fundada por el Prof. Dionisius A. Agius, de la Universidad de Leeds (Department of Modern Arabic Studies, University of Leeds, Leeds LS2 9JT, Gran Bretaña). El Dr. Epalza participó con un artículo en el volumen I, 1988.

BOLETÍN «ARABISMO ALICANTINO». Desde diciembre 1987 y con una periodicidad trimestral, la División de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante publica un boletín informativo bilingüe, castellano y catalán, sobre cuantas actividades relacionadas con la cultura árabe se realizan en la provincia de Alicante o relacionadas con ella. Está redactado por los Sres. Epalza, Franco y Srta. Martín. Distribuido gratuitamente entre estudiantes y simpatizantes, ha tirado en 1988 cuatro números, con una tirada de 700 ejemplares cada uno.

CONFERENCIAS DE LA DIVISIÓN DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS. Dentro de los cursos para postgraduados de «máster» *«Estudios Euroárabes» (ver SHARQ AL-ANDALUS. ESTUDIOS ÁRABES número 4, p. 374)* impartieron conferencias:

General José Timón Lara: *«Experiencias de la descolonización militar española en el Norte de África»* (05-03-1988).

Dr. José Valdivia Valor: *«Estudios españoles sobre mística musulmana»* (16-04-1988).

Prof. Ahmad Kamel Berraghda: *«Los estudios hispánicos en Argelia»* y *«La Independencia argelina en la prensa y las literaturas hispánicas»* (30-04-1988).

Dr. José Pérez Lázaro: *«Las relaciones culturales hispanoárabes en la actualidad»* (11-06-1988), con la que se clausuró este primer año del máster.

El 4 de mayo presentaron el libro *«A vuelo de pájaro sobre Marruecos»*, su autora Concha López Sarasúa, el escritor Mohamed Chakor de la Agencia Maroc Presse en Madrid y el Dr. Epalza.

Durante la segunda semana de marzo, el Dr. Epalza presentó en diversos cursos del Departamento la película de Carles Mira *«Daniya»*, sobre historia catalano-árabe del siglo XI, de la que ha sido asesor.

CONFERENCIAS DEL 750 ANIVERSARIO DE LA CONQUISTA DE VALENCIA. Dentro del ciclo de conferencias organizado por el Consell Valencià de Cultura y por la Facultad de Filosofía y Letras, durante el último trimestre de 1988, se dieron en la Facultad las siguientes conferencias de tema árabe, cuyos textos se recogerán en un volumen:

Dr. Federico Corriente: *«Las jarchas valencianas»* (18-10-1988).

Dra. María Jesús Rubiera: *«Aspectes de la poesia àrab valenciana: Paradís i Paradís Perdut»* (19-10-1988).

Dr. Míkel de Epalza: *«L'esplendor de les Taifes Valencianes»* (28-11-1988).

Dr. Juan Vernet: *«La ciència abans de la Conquesta»* (29-11-1988).

Dr. Robert I. Burns (no pudo dar la conferencia, por coincidir con la huelga general del 14 de diciembre).

Dr. Thomas Glick: *«La técnica de riegos antes y después de la Conquista»* (15-12-1988).

SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE «LA CIUDAD ISLÁMICA»

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

En la Facutad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza y organizado por el Dr. José Luis Corral, de la Sección de Historia y de Ciencias Historiográficas de la Institución Fernando el Católico de la Excma. Diputación Provincial de Zaragoza, y el Dr. Míkel de Epalza, de la Sección de Estudios Árabes e Islámicos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alicante, tuvo lugar el Simposio Internacional sobre «*La Ciudad Islámica*» entre los días 1 y 4 del pasado mes de diciembre.

El día uno de diciembre, jueves, a las 9.30 horas fue inaugurado el Simposio; en el acto hablaron el Dr. José Luis Corral y el Dr. Míkel de Epalza, como representantes de los organismos patrocinadores del Simposio, agradeciendo el número elevado de estudios presentados al mismo y los apoyos obtenidos de las diversas instituciones. Seguidamente, el primer turno de ponencias fue abierto por el Dr. Jean Bisson (del Instituto de Geografía de la Universidad de Tours), que habló de los «Estudios actuales sobre el urbanismo musulmán en el URBAMA». Después del Dr. Bisson, el Dr. José Luis Corral expuso su ponencia «Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano: las ciudades de la Marca Superior de Al-Andalus». Tras este turno de ponencias de la mañana, y después de un breve descanso se expusieron las comunicaciones de doña Pilar Galve Izquierdo sobre un «Conjunto arqueológico de época emiral en Zaragoza», don Bernabé Cabañero Subiza sobre «La medina islámica de Olite: claves para el estudio de su conjunto amurallado» y la comunicación de don Francisco Javier García Marco sobre el «Espacio urbano en las aljamas mudéjares del Jalón y del Jiloca medios»; después de estas comunicaciones tuvo lugar un animado debate.

Por la tarde, se expusieron las ponencias del Dr. José Corral (de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid) sobre el «Espacio, forma y materia en la arquitectura áulica del Islam: La Alhambra de Granada»; don Julián Esteban (Director General de Conservación del Patrimonio de la Generalitat Valenciana) sobre la «Política legal para la conservación de monumentos islámicos en España» y el Dr. Patrice Cressier (de la Casa de Velázquez de Madrid) sobre el urbanismo de «La ciudad islámica sahariana». Tras ella, doña Clara Delgado Valero expuso su comunicación acerca de la «Estructura urbana de Toledo en la época islámica».

El viernes siguiente, día dos de diciembre, por la mañana empezó el turmo de intervenciones con la ponencia del Dr. Abdel-Hakim El Gafsi (del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes de Túnez) acerca del «Urbanismo de poblaciones rurales andalusíes del siglo XVII», sobre el propiciado por los moriscos expulsados de España en Túnez. Seguidamente el Dr. Gilles Veistein (del Instituto de Estudios sobre el Mundo Otomano y el Dominio Turco de la Universidad de La Sorbona de París) expuso su ponencia sobre los problemas que plantea «La ciudad otomana». El turno de mañana se cerró con la exposición de la comunicación de Francisco Franco Sánchez sobre el «Estudio comparativo del urbanismo islámico de seis localidades de la Vía Augusta: Sagunto / Xàtiva / Orihuela y Ontinyent / Bocairent / Benexama». Tras un corto e interesante debate, todos los participantes en el Simposio acudimos en los autobuses puestos al efecto para realizar una visita al Palacio de la Aljafería de Zaragoza.

La visita a la Aljafería fue ilustrada por las explicaciones histórica del Dr. José Luis Corral y artístico-arqueológica de don Bernabé Cabañero Subiza. Una vez recorrido el recinto de la restaurada Aljafería, entramos al Palacio de las Cortes de Aragón, ubicado en el interior del edificio islámico; allí nos fue explicado el significado de la histórica institución aragonesa y el sentido de la ubicación de la misma en este lugar. Seguidamente tomó la palabra el Dr. Jean Louis Miège, de la Universidad de Aix-en-Provence, historiador de Mágreb árabe y Director del «Programa sobre el Agua y Poblamiento en el Mediterráneo», como patrocinador del Simposio, para agradecer la acogida de la Institución aragonesa, su trabajo a los organizadores del Simposio y su asistencia a los participantes en el mismo, resaltando la importancia y trascendencia en el panorama científico actual de los estudios sobre el urbanismo musulmán.

Ya en la sesión de tarde se siguió con el turno de ponencias. En primer lugar habló el Dr. Enrique Llobregat Conesa (Director del Museo Arqueológico Provincial de Alicante) sobre el paso «De la ciudad visigótica a la ciudad árabe», aportando una serie de interesantes ejemplos de este paso documentado en el Sharq Al-Andalus. Tras él, el Dr. Juan Abellán (de la Universidad de Cádiz) expuso su ponencia «Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano (I); Andalucía Occidental», mientras que el Dr. Manuel Espinar (de la Universidad de Granada) hizo lo propio «Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano (II); Andalucía Occidental». Seguidamente, tras un breve descanso, ya dentro del turno de comunicaciones, disertó don Agustín Sanmiguel Ma-

teo sobre un «Apunte sobre la evolución urbana del Calatayud musulmán»; después, el Dr. Alfonso Carmona González intervino hablando sobre el paso «De lo romano a lo árabe; el surgimiento de la ciudad de Murcia» y don Sebastián Fernández López, expuso el interesante urbanismo de un yacimiento islámico en su comunicación sobre «Marmuyas (Montes de Málaga); Urbanismo musulmán en su ámbito rural».

En la sesión científica del sábado tres, el turno de las ponencias por la mañana fue abierto por el Dr. Pedro Chalmeta (del Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza) exponiendo la «Organización artesano-comercial de la ciudad musulmana». Seguidamente el Dr. Míkel de Epalza (de la Sección de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante) leyó su aportación sobre los «Espacios y su funciones en la ciudad árabe» en la que expuso un modelo de trabajo lógico y estructurado para el urbanismo musulmán. Tras la ponencia del Dr. Epalza, se abrió un interesante debate y, seguidamente, después de un breve descanso, se pasó al turno de las comunicaciones; en el mismo, el Dr. Pedro Lavado Paradinas, leyó su aportación sobre «La ciudad mudéjar: espacios y nuevas funciones».

Dentro ya del turno de tarde, a las 17.00 horas la Dra. Manuel Marín leyó su ponencia sobre la «Ciencia, enseñanza y cultura en la ciudad árabe». A continuación, la Dra. María Jesús Rubiera Mata, (Directora del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante) expuso su interesante ponencia sobre los «Arquetipos ideales de la ciudad árabe» en base a los modelos literarios ideales sobre la misma. Después de unas palabras del Profesor Miège sobre la evolución de las perspectivas del estudio del agua en las ciudades islámicas desde hace un siglo en Europa, la Dra. Iskra Dandolova (de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de Sofia) disertó sobre «La imaginación del agua en la ciudad ideal del futuro. Reflexiones».

El siguiente día, el domingo cuatro, se clausuró el Simposio sobre «La ciudad Islámica) con una excursión a Calatayud y Daroca (provincia de Zaragoza), que fueron importantes poblaciones estratégicas en el período musulmán. Organizada por la Institución Fernando el Católico acudimos en autocar primeramente a la ciudad de Calatayud. Allí, guiados por el Dr. José Luis Corral y el arqueólogo municipal señor García Marco, visitamos todo el casco antiguo de la ciudad y subimos para admirar las importantes defensas y sus fortalezas islámicas. Tras una extensa e interesantísima visita a esta población de origen islámico, que fue una de las llaves defensivas de la Marca Media de Al-Andalus, tomamos nuevamente el autocar para ir a comer a un gran restaurante de Daroca; después de ello, retomadas nuevas fuerzas, acudimos a ver la ciudad islámica de Daroca, la otra clave en la defensa de la Marca Media. En esta población visitamos primeramente el nuevo Museo Arqueológico, ubicado sobre una de las puertas de la muralla medieval. Seguidamente, guiados por el Dr. José Luis Corral se giró detenida visita a la ciudad, parándonos especialmente con el fin de observar los elementos que de su plano islámico que aún se conservan. Tras el efímero retorno al pasado islámico que supuso esta doble visita, retornamos a Zaragoza.

Esperemos que una pronta publicación de las actas de esta reunión científica sea el colofón para este completo e interesante Simposio de Zaragoza sobre «La ciudad Islámica», para que pronto puedan estar al alcance de todos, tanto las aportaciones de gran nivel científico que tuvimos ocasión de oir los que en el Simposio estuvimos presentes, como los numerosos estudios presentados, que no pudieron llegar a leerse por su elevado número y falta de tiempo.

PREMIO SOBRE EL MÉDICO MUSULMÁN «MUHAMMAD AL-SHAFRÁ Y SU ÉPOCA»

Por
MÍKEL DE EPALZA

La Asociación Muhammad Al-Shafrá surgió como tal de la fecunda inquietud de una serie de personas de Elche y Crevillente que, aglutinados por el Dr. Justo Medrano (médico ilicitano, Catedrático del Departamento de Cirugía de la Universidad de Alicante), se impusieron como objetivo al reivindicar la figura de Muhammad Al-Shafrá, cirujano y farmacólogo originario de estas comarcas del sur alicantino. De este modo, pretenden en última instancia recuperar y divulgar tanto el pasado islámico alicantino, como las personalidades científicas y literarias más notables que fueron sus hitos notables.

Para llegar a la consecución de tales fines, sus actividades han sido variadas y han ido desde la organización de conferencias sobre la figura de Al-Shafrá, la inauguración de una calle en Elche a él dedicada, o la convocatoria, a finales de 1987, de los *Premios «Al-Shafrá»*, con la finalidad de fomentar, de este modo, la investigación sobre la vida y divulgar la obra de este médico musulmán alicantino del siglo XIV.

Una vez transcurrido el plazo para la presentación de las diversas investigaciones, el 20 de septiembre de 1988 se reunió el Jurado calificador de los varios trabajos que optaban a la consecución de los *Premios «Al-Shafrá»*; este Jurado estaba compuesto por la Dra. María Jesús Rubiera, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, el Dr. Emilio Balaguer Perigüell, Catedrático de Historia de la Medicina y Decano de la misma Facultad de la Universidad de Alicante, Dr. Rafael Calpena Rico, Profesor de Cirugía de la Universidad de Alicante, don José Riquelme Salar, médico alicantino, Presidente Honorario de la Asociación Muhammad Al-Shafrá, don José Pomares Boix, médico ilicitano y Vicepresidente de la Asociación, don Fernando Candela Polo, médico crevillentino y socio de la Asociación. En esta

reunión se acordó otorgar el *Premio «Villa de Crevillente»* al estudio presentado con el título *«Muḥammad Aš-Šafra Al-Qirbilyanî (m. 1360), el médico y su época»*, de don Francisco Franco Sánchez (de la Sección de Historia Medieval de la U.N.E.D. de Madrid) y doña Marisol Cabello García (de la Sección de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante). Igualmente el Jurado otorgó el *Premio «Ciudad de Elche»* al trabajo titulado *«Muḥammad Al-Šafra, la última figura de la cirugía en Al-Andalus»*, de doña Eloísa Cabero Ruiz (de la Escuela de Estudios Árabes de Granada).

Tras la resolución de los *Premios «Muhammad Al-Shafrá», el viernes 30 de septiembre de 1988 tuvo lugar el acto de su entrega en el Salón de Actos del Ayuntamiento de Crevillente (Alicante), estando presentes don Ramón Martín Mateo, Rector de la Universidad de Alicante, Abdeladhar Musly, vicecónsul de Marruecos en Málaga, los alcaldes de Crevillente y Elche, el Dr. don Justo Medrano y la Junta Directiva, miembros de la Asociación Muhammad Al-Shafrá y numerosos público. En este acto, después de unas palabras explicando la trascendencia e importancia del acto por parte del Dr. Justo Medrano, hablaron consecutivamente las personalidades asistentes, explicando el significado de su presencia, y el de las instituciones que representan, como medio de fomento de la recuperación activa del pasado científico e histórico musulmán en unas comarcas en las que todavía queda patente la huella de lo islámico en multitud de aspectos (restos arqueológicos, tradiciones, industria, fiestas, etc.). Después de esto fueron entregados el Premio «Villa de Crevillente»* a don Francisco Franco Sánchez y doña Marisol Cabello García y el *Premio «Ciudad de Elche»* a doña Eloísa Cabero Ruiz. Seguidamente acudieron los asistentes a la inauguración oficial de la placa que denominará la *Calle Muhammad Al-Shafrá* de Crevillente. El acto concluyó con una cena para personalidades, socios y premiados.

Desde estas líneas abogamos por la multiplicación de este tipo de iniciativas, muy importantes para dirigir la atención de los investigadores hacia una serie de personajes y temas del pasado islámico del Sharq Al-Andalus; de este modo, se irá completando la visión que tenemos de este período de la historia peninsular que trascendió mucho más allá de los ocho siglos que se le adjudican.

COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE CRECIMIENTO URBANO Y PROBLEMAS DEL AGUA (RABAT, OCTUBRE 1988)

Por
MATEO MARCO

El Centro de Viena inició en 1984 un programa de investigación sobre «El agua y los hombres en los países del Mediterráneo y del Mar Negro». En España, dentro de este proyecto, se han realizado tres congresos: uno sobre «Agua y poblamiento musulmán» (Benissa, abril 1987), otro sobre «Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo» (Alicante-Murcia, mayo 1988) y un tercero sobre «La ciudad islámica» (Zaragoza, diciembre 1988).

En consonancia con este proyecto general se celebró un coloquio internacional en Rabat, desde el 20 al 22 de octubre de 1988, organizado por el Centro de Viena y l'Institut Agronomique et Vétérinaire Hassan II, sobre «Croissance urbaine et problèmes de l'eau dans les pays du bassin méditerranéen et de la Mer Noire». En este coloquio internacional se analizaron, principalmente, los problemas urbanos de abastecimiento de agua centrándose, algunos trabajos, en situaciones surgidas a raíz del desarrollo turístico.

Enumeramos algunas de las comunicaciones presentadas que trataron temáticas árabes:

AZZAM, Y.: Les problemes urbains dans le rapports nil - Le Caire.

BENAMEUR, M.: Besoins en eau des villes marocaines.

BERRADA, A.: Alimentation de la Wilaya du grand Casablanca en eau potable a court, moyen et long terme.

BOULIFA, A.: Le monopole de Tanger sur les eaux de sa region: consequences sur l'espace rural environnant.

EL ABDELLAOUI, M.: Le reseau «skundu»: Ancien systeme d'approvisionnement de la Medina de Tetouan en eau potable.

EL CHEIKH, M. I.: Croissance spectaculaire urbaine et demographique et problemes de l'eau potable au Kuwait (Arabie).

FEJJAL, A.: Les problemes d'approvisionnement des fes en eau.

HAYDER, A.: Le probleme de l'eau a gabes: Gestion conflictuelle et etatisation.

JENNAN, L. ET MARTIN, J.: L'eau et la ville au pied du moyen atlas: les cas de Sefrou, Azrou et Khenifra.

JOLE, M.: Rapports service-usagers a partir d'une politique recente de branchement generalise: Le cas de Kariat-Oulad Moussa, a Rabat-Sale et les branchements sociaux (1).

LACOSTE, X.: D'une consommation des ressources locales a la mise en place d'un systeme articulant gestion nationale de la production d'eau et gestion locale de la distribution: le cas de Rabat au Maroc.

MAGAGNOSC, J. S. - TOUBACHE, H.: L'emprise des villes algeriennes sur les espaces hydrauliques: Le cas d'Oran. Consequences sur la politique d'amenagement du territoire.

MARCO, M.: Bibliographie sur la maitrise des eaux en Espagne a l'epoque islamique.

MEBARKI, A.: Alimentation en eau de la ville de Constantine (Algerie): Bilan ressources-besoins et perspectives d'amenagement.

OMRANE, M.: La croissance urbaine de Tunis et la question de l'eau.

PERENNES, J. J.: Regards d'un economiste sur l'evolution de la notion de rarete de l'eau au Maghreb.

SEFRIOUI, F.: Economie des ressources en eau et croissance urbaine: Le cas de Meknes.

SETHOM, H.: Les dangers de la priorite absolue aux villes dans la repartion de l'eau disponible et Tunisie.

UNIVERSIDAD DE MURCIA: TESIS DOCTORAL SOBRE LA GRECIA CONTEMPORÁNEA EN SUS RELACIONES CON TURQUÍA

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

En 31 de octubre del corriente año se leyó en la Facultad de Letras de la Universidad de Murcia la Tesis doctoral de Matilde Morcillo Rosillo que, con el título *Relaciones diplomáticas y comerciales de España con Grecia (1834-1914),* ha sido dirigida en la expresada Facultad por el Dr. Juan Bta. Vilar.

Formaron el tribunal el Prof. Cesáreo Gutiérrez Espada, Catedrático de Derecho Internacional Público en la expresada Universidad, como Presidente, siendo Vocales los Dres. Manuel Espadas Burgos —Director del Dept. de Historia Contemporánea, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas—, José Urbano Martínez Carreras y Juan Carlos Pereira Castañares, profesores titulares ambos de Historia Contemporánea en la Universidad Complutense. Como Secretario figuró el Dr. Juan Antreo García, profesor de la mencionada Facultad murciana.

El interés de esta tesis radica no tanto en unas relaciones hispano-helenas mínimas y de escasa trascendencia —no podía serlo de otro modo—, como de la interesante visión aportada por la representación diplomática española en Atenas de la situación interna griega, de la cuestión balcánica y en particular de las relaciones de Grecia con Turquía en el dilatado período reseñado.

COLOQUIO SOBRE PROYECCIÓN MEDITERRÁNEA Y PROYECCIÓN ATLÁNTICA DE LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

Los días 23, 24, y 25 de noviembre pasados tuvo lugar en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid el Coloquio sobre la *Proyección Mediterránea y Proyección Atlántica de la España Contemporánea,* organizado por los Departamentos de Historia Contemporánea de la Facultad de Geografía e Historia y de Estudios Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la citada Universidad y por el Departamento de Historia Contemporánea del Centro de Estudios Históricos del C.S.I.C.

En las diversas ponencias en que se dividió el Coloquio se pasó amplia revista a las diversas relaciones de España con el Mediterráneo Europeo, el Norte de África y el Mundo Árabe, el África subsahariana, el área ultramarina atlántico-americana y el mundo ultamarino de Filipinas y el Pacífico y las relaciones con Europa Occidental. La clausura estuvo a cargo del Dr. Roberto Mesa, con su ponencia sobre «La política exterior de la España actual».

Especial interés tuvieron las comunicaciones presentadas a la sección «España, el Norte de África y el mundo árabe», cuya ponencia estaba a cargo del Dr. Juan Bautista Vilar. Entre ellas fueron de relevancia las que incidieron en las relaciones contemporáneas entre España y el Mágreb, como la comunicación de D. Antonio Marquina sobre las «Relaciones actuales entre España y el Mágreb», la de D. Carlos Echevarría sobre «Cooperativa política europea y el Mágreb», la de Miguel Hernando de Larramendi: «Una aportación al estudio de las relaciones hispano-marroquíes: la cuestión pesquera», la de Abdelghafar Ben Driss sobre las «Relaciones históricas entre España y Marruecos»,

o la de Dña. M.ª D. Algora Veber sobre «La presencia de Abd El-Krim en Egipto a través de la representación diplomática española». Otra serie de comunicaciones incidieron sobre el tema de Sidi Ifni o del Sáhara como las de D. Ángel Garcés Andreu sobre «La retrocesión del territorio de Ifni tras el conflicto del año 1957-58», D. Santiago Morán Capedano sobre «La cuestión del Sahara Occidental a través de la revista *África,* 1942-1977», o la de D. Javier Morillas Gómez sobre «El programa especial de promoción del Sahara, 1974-78. Un plan quinquenal frustrado para el Sahara Occidental». Otras comunicaciones se centraron en las relaciones con el Próximo Oriente, como las de D. José Iniesta Magán: «Aproximación a las relaciones hispano-egipcias contemporáneas» o la de D. Juan E. Hernández Hernández sobre «España y la cuestión de los Santos Lugares durante el período de entreguerras».

Esperemos que una pronta publicación de las Actas del Coloquio ponga dentro de poco tiempo al alcance de todos estos interesantes estudios, muy importantes para la comprensión de las relaciones contemporáneas entre el Estado español y los países islámicos.

NAŶĪB MAḤFŪẒ
PREMIO NOBEL 1988

La concesión del Premio Nobel de Literatura al escritor egipcio Naŷīb Maḥfūẓ (nacido en El Cairo en 1911), el 13 de octubre pasado, invita a hacerse algunas preguntas. De entre las varias posibles, yo elijo tres, a saber: ¿por qué a él?, ¿por qué ahora? y ¿qué modificará ese premio?

La respuesta a la primera pregunta es, en principio, obvia: la amplitud de la obra, la variedad de temas, la solidez y, en ocasiones, la originalidad de la expresión, el examen problemático, pero integrador, de la condición y las relaciones humanas, hacen de Naŷīb Maḥfūẓ una realización convincente del perfil del creador al que con mayor frecuencia suele atribuirse el Premio Nobel. No es, pues, que en el mundo árabe no haya habido o no haya creadores de la misma talla que Naŷīb Maḥfūẓ, sino que en él concurren una serie de características que coinciden con las que el Premio Nobel trata de destacar o promover. Esta orientación no es, por otra parte, exclusiva del Nobel, sino común a todos los premios. Éstos, de por sí, no premian tanto la obra o el autor, sino su oportunidad.

A la segunda pregunta se puede responder en forma de dilema, ya que se trata de: este premio es un reconocimiento al mundo árabe, un primer paso que occidente da para entablar relaciones en un plano de igualdad y con deseo de comunicación; o bien de: este premio es un *baqšīš* que occidente otorga a la sumisión expresada por una parte de la intelectualidad árabe. Probablemente las dos opiniones inconciliables tienen razón, porque ni occidente ni el mundo árabe son monolíticos (aunque sí suelen serlo quienes detentan el poder) y por ello la respuesta más exacta a la pregunta podrá salir de la relación dialéctica entre las dos respuestas iniciales. El estar al margen diferencia y permite un grado mayor de autonomía, de irreductibilidad; participar supone siempre modificarse. El premio Nobel a Naŷīb Maḥfūẓ es un gesto (más que un acto) de invitación a la participación. Tras esto sólo cabe preguntarse: ¿son aceptables las condiciones de esa participación? y ¿quién aceptará el riesgo y desde qué perspectiva?

La respuesta a la tercera pregunta parece la más clara. Este premio Nobel modifica ante todo a la cultura occidental; le brinda la oportunidad de incorporar un continente creativo al que hasta ahora desdeñaba sin prestarle atención. Atender a los mensajes de la obra de Naŷīb Maḥfūẓ y de otras obras árabes será un fecundo ejercicio de superación para el lector y el intelectual occidental (me refiero, sobre todo, al que se cree centro del mundo; y es mayoría). En segundo lugar, el premio puede modificar y aumentar las posibilidades del escritor árabe; al ampliar virtualmente la dimensión de su auditorio permitirá al escritor profundizar o enriquecer su proyecto creativo hablar desde más puntos de vista. Por otra parte, y desde un plano material, la ampliación del auditorio puede suponer un impulso decisivo en la profesionalización del escritor árabe. Y cuando digo profesionalización entiendo «posibilidad de vivir de la literatura» y no «dedicación más seria y profunda», cosa en que el escritor árabe es ya profesional desde hace tiempo.

Queda por último saber si el premio Nobel podrá cambiar de algún modo la obra por venir de Naŷīb Maḥfūẓ. La respuesta en este caso es no, ya que, por un lado, está en una etapa conclusiva y de balance (Naŷīb Maḥfūẓ depura en sus últimos trabajos las líneas de fuerza de su trabajo anterior, y lo retoca, trata de darle las formas exactas, ejemplares, impecables) y, por otro, porque se trata de un escritor que siempre ha trabajado de manera prospectiva y, en consecuencia, con perspectiva de futuro (si no de eternidad), razón por la cual las preguntas que yo me he planteado ahora están planteadas desde hace mucho tiempo en su literatura.

MARCELINO VILLEGAS

شرق الأندلس

دراسات عربية

عدد 5، سنة 1988
قسم الدراسات العربية ، جامعة لقنت (اسبانيا)